Obras completas de Platón

Platón
Obras Completas

Traducción, prólogo, notas y Clave hermenéutica de Juan David García Bacca ● Tomo III ● Banquete, Hipias, Fedro ● Coedición de la Presidencia de la República de Venezuela, la Facultad de Humanidades y Educación y la Dirección de Bibliotecas, Información, Documentación y Publicaciones de la Universidad Central de Venezuela ● Caracas, 1981.

Versión directa del texto griego de la Edición "Guillaume Budé", Société d'Édition "Les Belles Lettres", París

ADVERTENCIA

Las siglas Cl. 1, 2, 3; II. 1, 2; III. 1, 2, etc., remiten a la Clave hermenéutica del primer volumen, repetida en este volumen.

Depósito Legal Cf 80 — 1401

RECONOCIMIENTO

El Traductor y Autor agradece a los colegas universitarios, doctores Blas Bruni Celli y Carlos Augusto León, su colaboración filosófica y técnica en la revisión de los diálogos "Banquete", "Hipias" y "Fedro" de este tomo.

Y reconoce una deuda especial al licenciado Benjamín Sánchez, como revisor general de las obras completas en sus aspectos filosófico y técnico.

J. D. G. B.

PROLOGO

(I)

Necesidad, Conveniencia, Lujo

Tres razones para hacer algo.

La primera lo es más que suficiente en todos los órdenes, desde el vital al cultural; la segunda, simplemente suficiente; la tercera, insuficiente, —menos respecto de ciertas cosas, que, para algunas personas, resulta ser el lujo la más potente, decorosa y urgente de las necesidades.

No extrañará al lector el que un filósofo —por vocación vital, y por más de medio siglo de profesión, cual el autor de este prólogo y obra— se haya preguntado por el peso de las razones para traducir al castellano una vez más —de las muchas, y algunas buenas, que van— las llamadas *Obras completas* de Platón. ¿Es necesario; es una conveniencia; es un lujo?

"Me es necesario vivir filosofando, y poniéndome a prueba a mí mismo y a los demás", declaraba Sócrates en su "Apología" ante los jueces que —por mayoría, y no muy grande, más válida— lo condenaron a muerte. Y lo condenaron, precisamente, por haber hecho del filosofar necesidad vital, —de vida cívica y religiosa: mandato de Apolo.

Lo que Sócrates hizo de filósofo —de "filosofante", tal es la palabra "activa" que él mismo emplea— fue dialogar, —sus *Diálogos*. Lo que se llama aún *Obras completas* de Platón.

Por haber pasado Sócrates su vida poniendo a prueba de palabra —de "diálogo"— a políticos, poetas, sofistas, artesanos. . . murió a manos de la Justicia que dio la razón a políticos, poetas, sofistas y artesanos, resentidos de que Sócrates, hablando, dialogando con ellos, les demostrara que nada, en realidad de verdad, sabían de cuanto pretenciosamente decían, y oficialmente profesaban, saber y hacer.

Sus *Obras completas* —sus Diálogos— condenaron y mataron a Sócrates.

Sus *Obras completas* —sus Diálogos— por poco condenaron a muerte, y matan, a Platón, no, por sentencia de jueces, cual a su maestro, sino por arbitrariedad de un Tiranuelo.

Ni la primera traducción de tales *Obras completas* de Sócrates-Platón, ni una traducción mía, han puesto o pondrán ya en peligro de muerte a nadie. No es, pues, acto de magnificente valentía el traducirlas y publicarlas, en cualquiera de las lenguas.

¿Que, tal vez, no es ya "necesario filosofar, ni necesario ponerse a prueba a sí mismo y a los demás"?, —a políticos, poetas, artesanos, sofistas. . . técnicos, tecnócratas, científicos y filósofos.

¿Que los "actuales" políticos, poetas, sabios, arte-

sanos... técnicos, tecnócratas, filósofos... saben, en realidad de verdad, lo que públicamente dicen, y oficialmente profesan saber, hacer y ser?

En tan bienaventurado caso y bienhadada coyuntura, Sócrates y Platón fueran, al dialogar con ellos, cual en los Diálogos, unos inoportunos, impertinentes e insolentes examinadores.

Y el traductor, un traductor más, de sus *Obras completas*, de sus *Diálogos*, —hablados, primero; redactados, después— fuera, una vez más y sin la razón de ser todo un Sócrates o todo un Platón, un inoportuno, impertinente e insolente.

Sea dicho en honor de la verdad: Apolo —aún dios, y dios de la sabiduría— comprometió, a vida y a muerte, a Sócrates, "el más sabio de los hombres". Y por hacer el debido honor a tal palabra divina, Sócrates se impuso la obligación de sacarla verdadera, demostrando dialogadamente a todos los que se creían saber algo, que, en realidad de verdad, nada sabían, mas "se creían saber"; y que él, Sócrates, —hijo de vulgar escultor y hábil partera— era más sabio que todos ellos por "saber que, de buen saber, nada sabía"; mientras que ellos, de buen saber, nada sabían, ni siquiera lo que creían, oficialmente, saber.

Nada más odioso que ese superlativo "ser el más sabio", y que la manera de demostrar tal superioridad: el diálogo de cara a cara, en plaza pública y ante público de jóvenes.

Apolo debió saber lo que, para tal demostración en su honor, imponía a Sócrates.

Que lo supo Sócrates, le constó a él, —le constó a Platón y nos consta a nosotros.

A Sócrates le constó lo que le costó; a nosotros, incluidos los traductores, solamente nos consta. No nos cuesta nada.

Tenemos, los que lo tengan, un dios tan discreto que ya no nos impone —ni directamente ni por oráculo suyo— la peligrosa encomienda de mostrar que ni siquiera los filósofos: los amantes-de-sabiduría han de demostrar ya que son aún los más sabios de los hombres en eso, al parecer tan poquita cosa, como "saber que, de buen saber, nada saben". "De buen saber", —que lo es solamente el saber filosófico. Y a tenor de tal buen saber, no deben ya demostrar a los demás sabios en algo: literatura, ciencia, política, técnica... que, en realidad de verdad, no saben "qué es" ciencia, "qué es" poesía, "qué es" técnica, "qué es" política..., por muchas ciencia, poesía, técnica ... que sepan.

Ningún dios manda ni encomienda ya a los filósofos: a los amantes-de-sabiduría tal misión; y menos aún la encomienda a los traductores de un Filosofante, —Sócrates—, y de un Filósofo, —Platón—, a quienes en realidad un dios, dios de ellos, les encomendó tal misión y la cumplieron a costa de su vida. Y para que no quedara duda de ello dejaron ellos escrita —¿para advertencia?— la manera como la cumplieron, y en quiénes, o a costa de la fama de quiénes.

¿Qué les queda, pues, por hacer a los traductores, precisamente, de Sócrates-Platón? ¿Qué los mete o entromete a traductores?

Las *Obras completas* de Sócrates-Platón son un modelo, el Modelo, de pensar bien-y-bellamente. "Bueno-y-bello" es la indisoluble frase unitaria de norma y alabanza para el griego clásico. "Bondad-bella-de-ver"; "Belleza-buena-de-ser". "Pensar correctamente y expresarse bellamente" sobre todo: arte, ciencia, política... Y "pensarlo entre muchos", —a la vez; y "decirlo entre muchos", —a la vez...: pensar y decir en "Diálogo".

"Pensar y decir bien-y-bellamente", traído al ser y mantenido en el ser por la cooperación casi en vilo, mental y vocal, de unos hombres: Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos.

Para convencerse Sócrates-Platón, creyendo a un su dios, de que son los más sabios por "saber que, en realidad de verdad, no saben nada de nada", comienzan por tomar en serio lo de saber y aprender todo. Y aprenderlo de quienes creían saberlo "todo" por saber "lo suyo"...: política, poesía, arte... —*fase de pretensión divina*: la omnisciencia; para terminar Sócrates-Platón por saber que, en realidad de verdad, no saben nada de todo eso, que es Todo, —*fase final de humildad humana.*

Presentar en nuestros tiempos —y no hay para nosotros "otros"— tal ejemplo ejemplarísimo de humildad humana —de humanismo— no parece llegar a las infu-

las divinas de omnisciencia, ni resultar desacato público contra quienes para ser su ser público necesitan ser, tenerse y ser tenidos por políticos, poetas, técnicos, filósofos... "de verdad", "en realidad de verdad".

De ese buen ejemplo humano de unos griegos —de "dos" griegos de hace "veintitantos" siglos— se entera quien lo quiera, y se entera en privado. Y si, parangonándose con tal ejemplar, corrige algo de su conducta y pensamiento, arrepentimiento y enmienda se quedan en casa, —en el almario de su alma; y, si algún otro lo advirtiera, difícilmente encausara por ello a Sócrates y Platón, —dos griegos de hace más de dos mil años.

El traductor, por tanto, de tales Diálogos goza de una casi absoluta impunidad jurídica y social.

Empero, para que esos Diálogos resulten posible buen ejemplo de humanismo, y no un bochorno que a los actuales políticos, filósofos, poetas, técnicos... nos humille y subleve, es preciso poner a resaltar una sencilla verdad: que esos Diálogos pasaron entre dos "griegos", y otros muchos, hace "veintitantos siglos".

Hacer notar que, en realidad de verdad, fueron muy distintos de nosotros —casi de otra especie mental, quedándonos de común eso de "género" humano— es un sutil y propio deber de traductor en un siglo que se precia de saber Historia.

Bajo el título "Clave hermenéutica" hallará el lector indicaciones concretas y significativas de lo que es (fue) ser griego-filosofante-filósofo del siglo quinto an-

tes de nuestra era. Platón supo ocultarse tras Sócrates tan perfectamente que, en los Diálogos, su nombre sale una sola vez, —y ésta, en boca de otro, y para excusar éste la ausencia de aquél en tan memorable y única ocasión cual la muerte del Maestro. "Platón estaba enfermo".

Qué sea de Platón, qué de Sócrates, en los Diálogos, es cuestión de conjeturas, de esas en que pueden lucirse todos: filósofos, literatos, gramáticos, filólogos, estadísticos. . .; todos, menos quien hubiera podido decirlo: Platón. "Platón estaba enfermo". "Platón se ocultó".

Ejemplo de humildad humana, de humanismo, que el traductor presente no ha sido capaz de imitar, —aunque mucho lo haya querido.

(II)

Platón se ocultó tras Sócrates.

¿Ocultó Platón "su" Sistema filosófico, "su" Teoría de las Ideas, del Cosmos, de Política. . .: detrás, un Sócrates, en primer plano —y detrás, otros codialogantes, en secundario— por reverencia hacia el Maestro quien no tenía ni Sistema ni Teoría, —pues era él "el más sabio precisamente por saber que nada sabía de buen saber"?

¿Iba Platón a demostrar ante el mundo, ante sus coacadémicos, que él, Platón, sí sabía de buen saber sobre Ideas, Cosmos, Política. . . sobre Todo?

Ocultar un Sistema detrás de un diálogo —detrás

de muchos diálogos, latamente conexos, algunos a trozos y frases, la mayoría cada uno con su tema, sin una "cita" en uno de otros, dejemos aparte las referencias que, ahora, algunos traductores ponen en notas fuera del texto— es ciertamente, y, a lo más, obra y efecto de un propósito; no de una casualidad. Pero es lo natural en un sincero discípulo para con su maestro: Maestro en lo de ser hombre y en lo de ser filosofante.

Un traductor que se crea, en virtud de su oficio, obligado a la virtud de respetar la forma del texto —aquí el de Sócrates-Platón en indisoluble disposición de planos— no puede, no debe, anteponer a "Diálogos", cual prólogo —cual "primeras (pro) palabras (logos)"— una exposición explícita, "sistemática", de algo: de un Sistema, que ni en primeras ni en segundas palabras (logos) aparecerá en boca de Sócrates, —maestro de Platón; mas no maestro de Parménides, Zenón, Teodoro, el Extranjero de Elea...

Tal intento: ese de "Sistema de Platón", "Teoría de las ideas según Platón..." pertenece a otra clase de obra; no a una traducción. Esto, sin discutir previamente qué sea "Sistema", y si Platón lo tiene; y, en caso de tenerlo, cual de mina en que se hallara disperso en filones o bolsas, desaprovechados para Sistema o Teoría, se lo sacara y diera esa forma —apreciada a veces y por tiempos, menospreciada en otros— de "Sistema", de "Teoría".

El traductor presente ha renunciado —tomando esto cual obligación de oficio: de su conciencia de traduc-

tor— a hacer que preceda a la traducción exposición alguna del "Sistema" de Platón. Lo cual no pretende, indirectamente, mostrar que no lo haya, ni criticar a quienes crean lo hay.

Otros pensarán, y obrarán, de otra manera. Están en su derecho.

El traductor presente intenta imitar en lo que pueda a Platón, y a Sócrates.

Del filosofar precedente y contemporáneo con Sócrates y Platón, toman ambos lo que les conviene para el tema dialogado; no hacen una "Historia de la filosofía"; no "reúnen" materiales para que la hagan otros, —codialogantes o coacadémicos.

Echan mano Sócrates y Platón de la tradición cultural griega anterior: Homero, Hesíodo . . . poetas, físicos, matemáticos. . . Toman de ellos Sócrates y Platón lo que encaje, afirme y aclare el tema puesto a diálogo. Y lo que toman queda enmarcado en un contexto que le da sentido "actual" —el del presente histórico-cultural, y de "educación" propia y ajena—: el de Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos.

El traductor presente los ha seguido en no añadir a lo traído y comentado por ellos nada de lo anterior. Lo que de lo anterior o contemporáneo, Sócrates y Platón dejaron fuera de los diálogos, ha quedado aquí, en esta traducción, fuera también, —con rarísimas excepciones que el traductor espera halle el lector justificadas.

Otros traductores no son de esta opinión. Están en su derecho.

A casi todos los diálogos, admitidos como auténticos de Sócrates-Platón, el traductor, por ya inevitablemente filósofo, ha hecho preceder un "Argumento": algo así cual "radiografía" que ofrezca a la vista y mente el esqueleto ideológico del diálogo, dejando en vaga penumbra lo transparente del diálogo vivo. El "Argumento" está destinado —tal pretende el traductor-filósofo— a hacer "filosóficamente" aprovechable para nosotros, los ineludiblemente del siglo XX, y para nuestros problemas actuales, lo que se dijo de "viva" voz entre "vivientes" de hace veinticinco, —y poco después se pasó a "escrito" para evitar, como entonces, y aun ahora, que el viento se llevara lo dicho.

Puesto que así, por dichosa ventura —o como dice Sócrates frecuentemente, por "Suerte divina"— nos han llegado los "Diálogos", y hacen ante nosotros acto de presencia, es preciso hacerles el debido acatamiento. No pasar de largo, al leerlos, ante los tesoros filosóficos que, dentro de esa Mina que es cada diálogo, se hallan bajo forma de palabras, giros, frases, párrafos ... sueltos aparentemente, enmarcados o enmarcando versos, sentencias, leyendas..., dentro, todo, de un Río de palabras —más musical que nuestro lenguaje, mejor pronunciado que el nuestro, más morosamente paladeado, más resonante a tradición y pensamiento, a estreno y sorpresas, a apariciones súbitas y deslumbrantes, a lo largo de él, de ideas, eídoses y eídolos, transfiguraciones, todo ello,

de lo real, interrumpidas por exclamaciones del codialogante cual las de "verdaderísimo", "correctísimo", "necesarísimo", y por palabras como "éxtasis", "revelación", "¡deslumbrante!", pronunciadas por el gran conjurador de ideas, eídoses y eídolos que es Sócrates mismo, mantenida, "en vilo", "en aire", la maravilla de tal logos por la cooperación verbal-mental de los codialogantes.

Diá-logo: "Logos" que, a través de (diá) ellos sale, pasa y revierte, y por unos instantes se mantiene en vilo en el aire: en palabras.

Cuando el lector, a tono con esta tónica, vaya leyendo —oyéndose pronunciar-y-pensando un diá-logo— advertirá que los tesoros filosóficos señalados, con este valor, en el "Argumento", antes y fuera de la letra del Diálogo, no se quedaron fuera de él; están dentro en su lugar, en su propia Mina y en el puesto que Ella, la Mina, les señala. Su engaste es en un "Río de palabras enrazonadas y de razones empalabradas (Logos)"; y no, en el contexto, marco rígido y escueto racional-lógico, de un Argumento.

Pero la previa lectura del Argumento ayudará al lector —así lo espera el traductor— a no pasar de largo ante un tesoro que no lleva, patente, la etiqueta de "tesoro filosófico"; y le ayudará a no tomar ciertas palabras o frases, extrañas de sonido y de sentido raro, cual intrusos e interruptores descomedidos, y aun desafinos con Río de armoniosas y bellas palabras.

Tras de leído y pensado el Argumento, reconocerá el lector, en el diálogo, tales tesoros cual "conocidos" y

"valorados"; y, sin detenerse, dejará que el armonioso y bello Río de palabras se lo lleve a él, cual se llevaba a los codialogantes —Sócrates, Parménides, Fedro, Agatón, Alcibíades, Gorgias...

Las notas a los diálogos más importantes filosóficamente tratarán de quitar pequeños tropiezos, y aludir, algunas, a palabras, frases, cuestiones, problemas actuales, nuestros, que, bajo forma, a primera vista, diferente, se hallan en el lugar del diálogo al que la nota remite y de que es aclaración.

Lamenta sinceramente el traductor no poder ofrecer a literatos, filólogos, gramáticos ... la correspondiente ayuda, bien merecida por sus aportaciones a los diálogos.

(III)

Las *Obras completas* de Sócrates-Platón —aceptemos la convención de designarlas como de Platón— están divididas en esta edición en tres partes:

Primera. Denominada "Socrática". Comprende todos aquellos diálogos en que interviene Sócrates de dialogante-oyente, —cual en "Parménides", "Sofista"... "Timeo"...; de dialogante-director, como en "Cármides", "Lisis"..., "Gorgias"... "República"; "Banquete", "Fedro"... "Fedón".

Aparte de esta división según el carácter de la actuación de Sócrates, otra división, interna, se introduce aquí atendiendo a la edad (probable y, a veces, fundada) de Sócrates y de sus codialogantes.

No se trata, lo habrá adivinado ya el lector, de un ordenamiento de pura cronología vital; se trata de poner de manifiesto, cual ejemplar, la evolución de Sócrates como "filosofante"; y, sobre todo, las fases de su formación como "hombre". Según este criterio el diálogo final es el "Fedón", —el del día mismo de su muerte. El diálogo primero es el "Parménides". Tenía Sócrates a la sazón unos veinte o veinticinco años; Zenón, cuarenta; Parménides, sesenta y cinco. El diálogo con el jovencito Cármides es de con un Sócrates también treintañero; igual, el "Protágoras". La determinación temporal aproximada de los demás diálogos "socráticos" no se hace por el contenido y fraseología, sino por las indicaciones de edad suya y de algunos codialogantes que en la letra del diálogo se hallaren.

Claro está que, para la finalidad indicada, es preciso distinguir entre diálogo "hablado", vivo y entre codialogantes vivientes, y diálogo "redactado" o "transcrito". Tomamos, pues, en serio, o "en real", el que todos los diálogos "socráticos" fueron primeramente "hablados", —realmente, en realidad de verdad. No existía entonces el género literario de "novela", —ni durante la vida de Sócrates ni durante la de Platón. Diálogos, cortos o largos, tenían ellos tiempo, vagar, gusto y deber vital de hablar. El día tenía, como ahora, veinticuatro horas; y en hablar, en diá-logos, empleábanlo y consumíanlo a veces desde el amanecer hasta la tarde: "Fedón". Y fiestas enteras: "República". Y no les faltaban ni palabras ni temas. "Estrenaban" palabras y temas. Y estrenaban-inventándolo eso de dialogar, de codialogar.

La redacción o trans-scripción de lo hablado en vivo seguía, con mayor o menor intervalo de tiempo. Tal vez, respecto de la mayoría de diálogos hablados, la trans-cripción-y-redacción deban colocarse en años posteriores a la muerte de Sócrates. De algún diálogo "hablado" —nada menos que respecto del "Banquete"— consta, por palabras de Aristodemo, que sometió él a Sócrates el progreso de la redacción, preguntándole muchas veces acerca de lo hablado. Sócrates mismo lo reafirmó y aprobó.

Señalar los linderos entre "hablado" y "redactado" quede a discreción del lector; lo mismo que eso de "linderos", entre lo de Sócrates y lo de Platón y sus coacadémicos.

En todo caso esta primera clase, o división, de los diálogos intenta presentar un modelo: un ejemplo ejemplar de vida de un "filosofante", y de muerte digna de un "hombre".

Prescindir del nombre: "Sócrates y/o Platón" se le hará, tal espero, difícil y penoso al lector al terminar de leer el "Fedón". Mas las "Obras completas socráticas" son el testimonio de un Humanismo puro, sencillo e integérrimo. ¿El primero, y único, ejemplo ejemplar?

Segunda parte. Incluye las obras que denominamos "Académica" porque fueron, con gran probabilidad, compuestas en la Academia (387-347), o por su fundador (Platón, 427-347) de compositor, en una primera y multiañera redacción, cual "Las Leyes"; o de director de

imitaciones hechas por otros académicos; o de ensayista, él mismo, del género "tema en diálogo". Algunos diálogos pudieron ser ensayos del género, hechos cual ejercicios peculiares para miembros de la Academia precisamente: ejercicios de admisión, de graduación progresiva...; probablemente posteriores, algunos, a la muerte del Fundador (347), dirigidos por alguno de sus sucesores.

Queda al criterio del lector dar a estas indicaciones mayor o menor o nulo valor, guiándose, sobre todo, por el estilo de los diálogos "socráticos", y por las averiguaciones, casi siempre rastreos ingeniosos, filosóficamente insignificantes, casi todos, de los editores, prologuistas y anotadores de los diálogos llamados "sospechosos" y "espurios".

Como es, diríamos, casi de justicia o de derecho "natural", entre "Las Leyes" y los demás "diálogos" —sean imitaciones, ejercicios o ensayos— se interpone un abismo filosófico-literario. Y aun "personal": en "Leyes" no aparece, para nada, Sócrates. En los demás "diálogos", siempre; mas "imitado", mejor o peor, en las diversas fases de formación suya y de sus codialogantes. Las llamadas "Definiciones" no pasan, tal vez, de un ejercicio académico guiado por un concepto de "definición", —*abstracto,* es decir: arrancado y recortado de su enmarcamiento y entretejimiento en diálogo; y, además, con un acento o énfasis de *dogma*: de verdad definida-y-definitiva, expresada y presa en un mínimo (finito) de palabras; todo ello, en resaltante, e irreme-

diable, contraste con el estilo y ambiente de diálogo socrático, —y platónico.

Tercera parte. Comprende las obras a las que se da aquí el título de "Biográfica". Las ediciones convencionales de las *Obras completas* de Platón suelen ir precedidas de una "Vida" suya, sacada de múltiples fuentes, y, entre ellas, las de "sus" Cartas. En esta edición lo de "Vida" queda sustituido por "Cartas".

Si son realmente cartas escritas por Platón, nadie mejor que él para decir acerca de sí mismo lo que era, y tenía él, por interesante de su vida, sobre todo de la pública o ciudadana, que era, para él, tan griego, la única importante. Detalles o datos de la vida privada —nacimiento, familia, ascendencia— le fueron en cuanto "filósofo" y "ciudadano", insignificantes, para él y para su maestro Sócrates.

Haciendo el que cree debido acatamiento a tal conducta, el traductor presente sustituye lo de "Vida" por lo de "Cartas", y las coloca cual apéndice.

Si no son de Platón, todas o algunas de ellas, la colocación queda aún más justificada.

En esta edición de *Obras completas* de Platón se incluyen las tres partes porque ahora, entre nosotros —y por obra o malhechuría de la disrupción entre "todos" y "Todo", y de la confusión entre "completo" y "perfecto"— lo de "Obras completas" de (. . .) exige nada más el que entren "todas", formando un "conjunto", es decir: un agregado constituido según *un* criterio selec-

tivo cualquiera, aquí respecto de Platón, el selectivo de "obras, tradicionalmente atribuidas a él", o el de prestigio cuantitativo comercial de "Todos", sin preocuparse o preocuparnos de que "todos" no constituye, sin más y necesariamente, un "Todo", y que "completo" no garantiza, necesariamente, lo de "perfecto".

Empero, para griegos, cual Sócrates y Platón, "todos" no son (o están) "todos", si no dan *un* Todo; ni algo está "completo", si no *es* perfecto. De "todos" ha de resultar, emerger, *un* "Todo"; "completo" ha de ascender a "perfecto". Si "todos" no da un Todo, pasa lo de "ni son todos los que están, ni están todos los que son".

Según esta norma, la presente edición tiene que presentar ante Sócrates y Platón las debidas excusas por el título de *Obras completas*. ¿Ni son, de ellos, todas las que están; ni están todas las que son de ellos?

Ya que el traductor presente no puede excusarse de semejante gran falta y hacerlo de persona a persona con Sócrates y Platón, lo hace a tiempo ante los lectores.

(IV)

Toda traducción es, por definición, una especialísima relación entre dos lenguas; aquella de que se traduce y aquella a que se traduce.

Advirtamos algunas rarezas.

"Traducir" no funciona, verbalmente, cual "decir",

en eso de admitir un "se dice"; o un "se traduce"; forma lingüística tras de la que se da por convenido, y sobreentendido, el que se escondan ciertos sujetos, o un sujeto general y vago —un "se"— que oculta a todos los determinados. Lo que "se dice" lo dice un Don Nadie.

Y menos aún acepta "traducir" el que se diga, y entienda, eso de "traduce" cual decimos y entendemos lo de "llueve". En impersonal. Inevitablemente "traducir" es, explícitamente, relación entre hombres; unos que hablan en una lengua y otros que hablan en otra, y que a pesar de la diferencia de lenguas cree uno —el traductor— que puede hacer entre las dos un trasiego de algo idéntico: del sentido, ideas, conceptos, pensamientos. . ., a la manera como "hilo de lana" —decía Sócrates en el "Banquete"— "hace pasar de una copa a otra líquido precioso". No había —reconocíalo él mismo— "hilo de lana" que hiciera pasar la Sabiduría del dramaturgo triunfante Agatón a la copa del alma —toda "amor-de-Sabiduría" (filo-sofía)— de Sócrates filosofante, a pesar de *pensar*-hablar-y-oír-*pensar* los dos en la misma lengua.

El traductor —oficio no inventado por los griegos— intenta hacer un prodigio de segunda potencia: el de que, sea dicho en el caso presente, Sabiduría que en una copa está empalabrada en griego aparezca, Ella y la misma, empalabrada en castellano, por virtud de una operación rarísima de un rarísimo agente que viendo griego impreso va dejando de verlo y, sin que tal omisión aniquile el cuerpo aéreo griego de Sabiduría, vaya

Sabiduría apareciéndose en cuerpo aéreo castellano. Algo así como transmigración de alma, sin transmutación de un cuerpo *en* otro, de una lengua *en* otra.

Durante y al final de la "traducción" la misma alma está en los dos cuerpos. Y si la traducción estuviese perfectamente hecha, sólo por criterios externos podría averiguarse cuál de los dos cuerpos aéreos fue el primitivo; nunca, cuál fue el esencial, que cuerpo aéreo esencial de Sabiduría no lo hay.

Ni siquiera equivale "traducción" a "resurrección" de la misma alma, de cuerpo (suyo) mortal a cuerpo (suyo) glorioso. Caso de simple cambio de estado de un componente, el cuerpo; y permanencia de la misma sustancia del alma. Cambiar —traducir— de griego a castellano no es hacer cambiar al griego de estado: a griego castellanizado.

El traductor no sabe cómo —al menos no lo sabe el traductor presente, ni aun al final de traducir las tres mil doscientas una página del texto griego de *Obras completas* de Platón en la edición "Les Belles Lettres"— se verifica esa "poliglotación" de Sabiduría: ese su estar hablando Ella, la misma, en muchas lenguas, hablando en ellas —aquí en dos— a dos grupos de hombres que, por mucho y bien que "hablen" cada uno en su lengua, no se "entienden" entre sí. Hay solamente un hombre —el Traductor o *La* clase de los traductores— que entiende lo mismo dicho en dos lenguas, las dos oídas cual diferentes. En el traductor, y al traductor, la Sabiduría

le habla en dos lenguas; a los demás les habla a cada uno en su lengua.

Por algo, al hombre que, entre los griegos, lo que Apolo sabía y le decía en griego "oracular" lo traducía al lenguaje "usual" para los del pueblo, lo llamaron "intérprete": "hermeneuta"; o sea, en castellano, "mensajero del dios Mercurio".

"Traductor", oficio divino: intermediario entre dioses y hombres, todos ellos griegos: dioses, hombres, lengua. Traductor que entendía dos lenguajes: la lengua griega divina y la lengua griega humana; y repetía, fielmente, en lengua griega humana lo mismo oído en lengua griega divina.

Pareciera, en verdad, que "traductor" de lo mismo: de Sabiduría —para volver explícitamente al tema presente— a dos lenguas distintas debiera ser, y tenérselo, y tenerlo el traductor mismo por oficio doblemente divino. Y por saber bien sabido el traductor que ni es dios ni intermediario entre dioses y hombres, tal oficio suyo tiene algo de doblemente prodigioso. La Sabiduría: pensamientos, ideas, conceptos... habla por él en dos lenguas; se hace Ella "políglota" en él.

Mas lo que tal doble prodigio gana por ser dos lo pierde, comparado con el griego, porque son uno, todos: el traductor, los que hablan y los que escuchan a quienes hablan. Todos son hombres. Griegos-hombres hablan mediante el Traductor-hombre a Castellanos-hombres. Hablen o dialoguen de lo que sea: dioses, mundo, ideas, belleza, justicia, amor, agua, triángulo, ciudad, leyes...

El traductor "actual" ha descendido a mediador entre dos clases de hombres: unos "idos" hace unos dos mil quinientos años; otros, actualmente vivientes. Clases, no sólo diversas, sino imposibles de con-ser, y, por tanto, de con-vivir.

Cuando, ahora, desde no hace muchos años, nos dicen hasta los manuales de Astronomía que hay cuerpos celestes distantes del de la tierra, vgr., dos mil millones de años de luz, pudiera hacérsenos tal distancia inimaginable, aunque sí, perfectamente, matemáticamente inteligible; mas, a pesar de su magnitud, estamos consiéndonos *ya* con ellos, en el mismo universo según las mismas leyes. Y, si por un procedimiento de técnica plusquammilagrosa pudiéramos, trocados en bulto de luz —en "fantasma", diría un griego— estar viajando dos mil millones de años con la velocidad "natural" de la luz, duración ni larga ni incómoda para ella, llegaríamos a convivir con lo que de viviente-inteligente-oyente-locuente hubiera allá. Las distancias espaciales son, en principio, transcendibles; y el traslado, directo e inverso: ida y vuelta, son siempre posibles. Mas las distancias temporales son, en principio, intranscendibles; y el traslado es posible y es necesariamente real en una sola dirección; imposible, y necesariamente irreal, en la otra. Todos nosotros —traductor y lector— distamos unos años, más o menos de nuestra infancia. De ésta nos trasladamos, sin evasión, a la presente; aquélla, se nos fue para no volver, sino bajo esa forma —de pretensiones irrealizables— que es la memoria, mejor: recuerdos

sueltos, baladíes, vagos. Recordar, ponerse a recordar, no pasa de pretensiones de hacer ser lo que no es: de re-ser lo que ya no es. Es decir, solemnemente: son pretensiones, atentados, de violar el principio de contradicción: ser-y-no ser a la vez; que algo que no es sea; que algo que ya no es ni está presente —ni puede estar no "sólo de cuerpo presente", sino "de todo su ser presente"— sea y esté presente. La violación que de tal principio hace, o intenta hacer, la memoria no pasa de atentado frustrado. Y necesariamente frustrado, pues ser algo por modo de "recuerdo" es hacer que algo que fue no sea lo que fue, que fue infancia *real,* juventud *real: ser* niño, *ser* joven. Por recordar la infancia no conseguimos re-sernos niños, que tal es la pretensión del recuerdo perfecto: re-serse. El recuerdo mismo por su manera de ser la refuta; se refuta a sí mismo. Mas tal refutación, original y concreta, nos proporciona algo así como una nueva dimensión: una perspectiva temporal: la de "pasado": la de distancia temporal.

Todo esto —largo, pesado y su tantico pedante— ha creído el traductor presente serle imprescindible para dar sentido, y hacer sensible y sentida, una peculiarísima e inevitable dificultad de una traducción-transmisión de Sabiduría entre unos hombres idos —"pasados", hace 2.500 años— y otros hombres presentes: los de habla castellana de 1980.

La profundidad espacial real que la vista nuestra humana nos la presenta —al menos, por ahora— reducida a plano, restáurala el hombre para la vista, de ma-

nera más ilusoria que real, mediante inventos cual la perspectiva y el claroscuro.

La profundidad temporal que la mente humana en su estado natural o inmediato nos la presenta reducida a "recuerdos", la mente misma ha inventado la "Historia" para de alguna manera —también más ilusoria que real— restaurar la realidad peculiar de "pasado". "Historia", no la de "relatos" o "historietas" que comiencen diciendo "érase que se era", en lugar de "es", "está siendo"; o "allá, en el principio" o "lo primerísimo de lo primero"... La dimensión de lo realmente pasado a "pasado" se recobra, y casi se instaura, cuando se inventen procedimientos para distinguir entre "simplemente" pasado y "necesariamente" pasado. Procedimientos determinados; no, programas palabreros, cual el acabado de decir. Sugerente, cuando más; no, declarante ni realizable por un invento adecuado.

No se han inventado todavía, que yo sepa, procedimientos eficaces según técnica científica, para potenciar o restaurar los recuerdos de infancia de manera y en grado tal que podamos dar a la distancia temporal —"nací hace setenta y seis años", "nací hace cuarenta", "nací hace veinte"...— una colocación tan precisa —y tan rica en efectos— cual la que dan en su orden un microscopio o un telescopio respecto de las vagas formas y distancias espaciales, vagas y envaguecedoras de la corporal, que la vista "natural" nos depara —de estrellas, montes, árboles, hojas...

"Hace unos dos mil quinientos años" —allá en el

tiempo de Parménides, Zenón, Sócrates, Gorgias, Timeo... codialogantes filosofantes— es una frase casi tan vaga y tan ineficaz para dar sentido real y determinado al determinado número "2.500" *años*, que igual sonara, y lo mismo valiera, sin alterar el contenido y tono de lo dialogado, decir: "Hace 1.500 años", "hace 500 años", "hace 100 años", "hace...", "érase casi casi ayer"... que dialogaban sobre Sabiduría, empalabrada en lengua griega, unos hombres: Parménides, Zenón, Sócrates...

La impresión de que esto no puede ser así de inofensivo es una impresión verdadera verificable. Suponer que los diálogos "socráticos" pudieron haber sido pensados-hablados-oídos lo mismo hace 2.500, que 1.500, que 500, que 100 años... que "antes de ayer", equivale a reducir su distancia temporal a la del "Cuento de Maricastaña", y creer que se pueden sustituir a Parménides, Zenón, Gorgias, Sócrates... por hombres del año 1.500, 1.000, 500, 100; ¿por qué no, por hombres de "antes-de-ayer"?; y ¿por qué no por los de hoy, por algunos de nosotros?

Falsificación de "Historia", negación de su peculiar realidad. Equivalente a negar que hayamos sido realmente niños, y que maldita la falta que hacía el haber comenzado por serlo, para ser "hombre".

El traductor ha intentado evitar tal falsificación, aunque no la tengan por tal algunos de los de "la filosofía perenne" y "verdad única eterna", sino, al contrario, tengan por falsificación atribuir "historia" a la ver-

dad. Lo que equivale a sostener que, respecto de la "esencia" de "Hombre", sobre lo de "tener que ser" niño, y por tanto que, de suyo, el niño no es hombre.

Para evitar esto —que el traductor cree ser una falsificación o negación de la "realidad" de la Historia— ha hecho que preceda a la traducción del texto de los "Diálogos" una "Clave hermenéutica". Excuse el lector la nota de quisidivina pretensión resonante en la palabra "hermenéutica". Verá, o leerá, en ella, muchos y sutiles indicios y aun índices de la realidad de esa distancia de 2.500 años; realidad presente y locuente en palabras, frases, giros, párrafos que no suenan como lo nuestro, como nosotros, los del 1980, tal vez querríamos sonaran; no sólo porque se dijeron en griego, y la traducción lo dice en castellano, sino porque la Clave hará notar que el castellano no puede decirlo, ni pensarlo con pensamiento empalabrable en castellano. Un poco cual la imposibilidad real de los mayores de edad de hablar y pensar cual el niño que fuimos; imposibilidad no remediable ni por teatro. Toda imitación nuestra del niño que fuimos es, aun como imitación, graciosa cuando más, ridícula casi siempre, jamás, real de verdad.

¿Para qué, pues, tratar de restituir a los diálogos la distancia temporal de 2.500 años? ¿Para mostrar que *son* historia? ¿Para qué exhibir nuestras fotografías de niños, o de jóvenes? ¿Para "demostrar", por tal procedimiento, o invento moderno, que fuimos realmente niños, y jóvenes?

No. Se trata de algo bien diverso.

Justamente por ser imposible —por haberse hecho imposible el ser niño, o el ser griego de hace 2.500 años, cual Parménides, Zenón, Gorgias, Sócrates. . ., dejemos lo del niño que fuimos— no pueden *ellos* manda*rnos* nada, impone*rnos* nada, forza*rnos* a nada, convence*rnos* de nada, refuta*rnos*, insulta*rnos*, exhorta*rnos*. . .; sólo pueden, a lo más, hace*rnos* señas, indicaciones, sugerencias. En rigor, sus argumentos se han trocado, de sutil y misteriosa manera, en simples "proposiciones" que ninguno de ellos: de los reales Parménides, Zenón, Sócrates, sustenta. Todo lo que dijeron está ya en vilo, en el aire. En lo que fue diálogo real entre reales hombres, han desaparecido los hombres. Queda "Diálogo". Así en impersonal. Casi diríamos "hizo diálogo", cual se dice "hizo buen tiempo".

Doble y conexa imposibilidad: *ellos* —Parménides, Zenón, Gorgias, Sócrates— ya no pueden *dialogar* con nosotros cual lo hicieron entre sí y con otros copresentes; mas *nosotros*, tampoco podemos *dialogar* con ellos. *Ellos* no pueden ante nosotros mantener su palabra: mantenerla o enmendarla o mejorarla. Han dejado de ser sus "mantenedores"; no pueden dar "testimonio" de ella. *Nosotros* no podemos suplantarlos o sustituirlos en eso de mantenedores, de testigos, de lo que dijeron sobre dioses, dios, mundo, leyes, ciudad, justicia. . . De todo ello, de Todo, hablaron o dialogaron con verdad-y-veracidad, aun en sus dudas, investigaciones, tanteos, disensiones, burlas.

Los "Diálogos socráticos", sobre todo, están pensa-

dos-dichos-oídos en atmósfera de verdad veraz. Así al leerlos —y, mejor aún, al oírnoslos nosotros pronunciar mientras vamos leyéndolos en griego o en castellano— nos es posible percibir su verdad, falsedad, problematismo, tanteos, vislumbres que no llegan a lumbre. Más nos es, a *nosotros,* imposible reproducir, revivir, reser la *veracidad* de un Sócrates, de un Parménides, de un Gorgias, de un Fedón... de un Platón.

Dos ventajas, las dos inmensas:

Primera: nos libramos de tener que ser repetidores, o con la palabra griega, "acólitos", es decir: acompañantes, secuaces. Aun dado el caso de que coincidiéramos en la verdad (de lo dicho y repetido), por no poder coincidir en veracidad —vital, integérrima— con los dicientes primitivos, no seríamos sinceros socráticos, sinceramente platónicos.

Segunda: No poder ser algo por sido ya, y, no obstante *tener que ser;* no poder pensar algo por pensado ya, y, no obstante *tener que pensar,* nos abre necesariamente hacia el porvenir: hacia el tener que ser y pensar algo nuevo, original, estreno, así se reduzcan a veces, y para comenzar, tales novedades y estrenos a ser y pensar de otra manera, en otro tono, lo sido y pensado. *Lo ya sido*: filósofo, político, poeta...; *Lo ya pensado*: mundo, dios, alma, números, leyes.

Había habido antes de Sócrates, políticos, filósofos, poetas, artesanos, jueces... Todo eso se había *sido por* el hombre, o el hombre lo había *sido.* Habíase *pensado,*

antes de Sócrates, en política, filosofía, física, poesía... y habíase puesto en palabras: habíase dicho lo pensado y sido. Sócrates se pone a no re-serlo y a no-repensar lo sido y pensado, es decir: se pone a no repetirlo.

"Lo pone todo a prueba". Son sus palabras, su confesión pública, ante los jueces que —probablemente, él sabía ya que "ciertamente"— podían, o debían, condenarlo a muerte, precisamente por ello.

Fue, de joven veinteañero, oyente respetuoso del venerable viejo Parménides; mas ya de viejo él mismo, condenado a muerte y esperándola en prisión, oye atentamente a un Extranjero de Elea, discípulo o hijo filosófico de Parménides, que "se atreve" a cometer "parricidio", sometiendo a ruda y larga prueba la doctrina "parmenídea" del Ser, y por ello, la de todos los seres. Presencia Sócrates tal parricidio sin una protesta. Era lo natural y consecuente en quien hizo de su vida, vida "filosofante": "ponerse a prueba a sí mismo en todo y poner a prueba a todos los demás en todo".

El respeto al venerabilísimo Homero —"El Maestro de Grecia" en todo, hasta en arte militar— no le cohibió a Sócrates hasta el punto de —puesta a prueba su calidad de El Maestro, y probada su deficiencia y aun peligrosidad en materia de educación— exigir se lo expulsara de Ciudad: la Ideal, definida, tras largos tanteos, por Sócrates y sus codialogantes —entre ellos los dos hermanos de Platón— en "República".

Por no poder ser realmente lo sido —Homero... Heráclito... Parménides— y por no poder pensar sin-

ceramente lo pensado —poemas... filosofemas...— y porque tal "no poder ser" y tal "no poder pensar" no aniquiló sin más a Sócrates, sino dejó viviente su ser, y pensante su mente, se vio "forzado" a ser "filosofante", es decir, lo que dijo él: "forzado a poner a prueba su ser y su pensar, y el ser y el pensar de los demás, en todo".

Esto define al "filosofante". No define, sino desdefine, al "filósofo".

Poner a prueba al ser y al pensar no aniquila a nada ni a nadie. Transustancia a todo —lo sido y lo pensado— en campo que "ya muestra en lontananza el fruto" casi cierto de novedades en pensamientos y de estrenos en ser, entreverado todo por vislumbres, atisbos, sugerencias, indicaciones, ocurrencias, sospechas, barruntos: modos, todos ellos, de ser y de pensar en trance de serse y de pensar de otra manera, y, aun, de otro tipo, del que estaba —y estuvo— siendo y pensando.

Suicidio o parricidio que no espantó, hace 2.500 años, a un innominado eleata; ni espantó a Sócrates, al "oírlo" cometer, ni espantó a Platón al redactarlo y publicarlo: darlo al mundo cual ejemplo de ser y de pensar.

¿Seremos nosotros —los del siglo XX— más espantadizos, en esto, que Sócrates y Platón?

(V)

Fases de la historia de "Diálogo"

Primera. De diálogo *hablado* entre dos (o pocos)

hombres —uno de ellos director del diálogo, sobre un tema, en un escenario humano— a diálogo *transcrito* (el mismo hablado) por uno de los dialogantes, o dictado por él a un amanuense (quisihombre), que no es uno de los dialogantes (hombres).

Segunda. De diálogo *transcrito* a diálogo (¿el mismo?) *copiado* del transcrito, en una, dos, tres... copias... sin que hable ya nadie a nadie, y sin que el copista (en cuanto copista un quisihombre) tenga que entender lo que copia. Tal vez pronuncia, en voz más o menos alta y deletreante, lo que ve escrito. Lo "lee", "pronuncia" y "transcribe".

Tercera. De diálogo *copiado* a diálogo (el mismo) *impreso,* impreso por máquina en miles de ejemplares, —de suyo, pudiera hacerlo ella en número indefinidamente grande. Ausencia de hombres. Ausencia de escenario humano.

Ante tal texto impreso-invento, el hombre ha tenido que inventar para sí una nueva manera de serse: la de lector solitario, sin escenario.

El diá-logo se redujo a una especie de monólogo: a lectura solitaria de un solitario: en soledad de hombres y de realidad. El tema del diálogo, presente en forma impresa, producida por una máquina, ha dejado de ser tema real; se ha transformado en "novela".

En realidad de verdad —ahora, ante el texto impreso de los "Diálogos", "leído por lector" solitario— "unos quisihombres, quisihablando sobre quisitemas,

quisimontan un quisidiálogo" de hace unos quisi-dos-mil-quinientos-años.

En la pantalla de un televisor, en la del cinema, "unos quisihombres y quisimujeres, quisihaciendo todo y quisihablando de todo, quisimontan todo un quisimundo" —una película— ante otros hombres y mujeres, reducidos a quisihombres y a quisimujeres: a "espectadores de quisimundo".

Por haber hombres que se tienen por reales y que creen ser reales aun después de haber inventado televisores e imprenta, y a pesar de haber inventado serse —durante ratos y más ratos, días y días, años y años, y ya casi siglos— quisihombres, y los seres quisiseres, ¿no estaremos en peligro —hombres y cosas— de pasar de "estar siendo" (a ratos) quisihombres y quisicosas a "ser" para siempre ya quisihombres y quisicosas?

¿O es que no lo tenemos por peligro? ¿Por peligro, diciéndolo con palabra pretenciosa, "ontológico"; o con frase castellana, la más fuerte y ruda que conozco, por peligro "real de verdad"?

La traducción presente de los "Diálogos" intenta, pretende, que se tome todo —*hombres*: Parménides, Zenón, Gorgias... Sócrates, *temas:* dioses, mundo, leyes, política, cosas, virtudes...— en serio: "en real", "en realidad de verdad". Y por tanto, y complementariamente, intenta —detenida, pormenorizada, insistentemente— que el hombre lector deje de ser "lector".

Lo intenta el traductor con la buena voluntad, re-

mordida, de que el lector deje de ser, de correr el peligro, de ser quisihombre por leer un texto impreso, traducido precisamente por él.

A tal empresa llamaba Sócrates "vivir filosofando"; y el mismo Sócrates, en la llamada por "lectores" "alegoría" de la caverna —prefiguración de la sala de cinema, y menos peligrosa ontológicamente aquélla que ésta— decía rudamente que a tales "espectadores" de sombras: de seres reducidos a quisiseres, de hombres reducidos a quisihombres, había que arrancarlos de sus asientos, retorcerlos de cabeza y cuerpo entero, sacarlos a la luz: a ver y sentir los seres radiantes de Verdad, aun pasando un mal rato de ceguera. Para que tal rato de enceguecimiento no degenere en ceguera, Sócrates les ofrece un método de educación: el método "dialéctico" cuya virtud peculiar, exclusivamente suya, consiste en transformar a quisihombres en hombres; a quisiseres, en seres; a imitaciones o facsímiles, en originales; a similores, en oro; a eídolos, en eídoses e ideas.

Nada tiene, pues, de extraño el que Sócrates terminara como terminó: "mal", a ojos y a manos de quisihombres. Mas en realidad de verdad, "dignamente": de manera digna de "hombre".

Tampoco extrañará el lector-hombre que, para ser traductor fiel de lo dicho por tales hombres, reales de verdad, y que decían en serio, en real, lo que decían, le sea preciso al traductor fiel arrancarse de su asiento en ciertas cavernas, con-vertirse o retorcerse, escaparse de ellas, quedar ciego por no breve rato, aguantarse tal

ceguera. . . y creer que comienza a vislumbrar algo de la realidad de verdad: de lo que los seres son.

Todo lo cual no es sino hacer caso a Sócrates: tratar de *ser* lo que él fue, con "fue" de *ser*.

Si no, ¿para qué traducir "sus" diálogos? ¿Para mostrar que se sabe griego? ¿Para lucir el dominio del castellano? ¿Para demostrar que se sabe filosofía?. . .

El traductor presente está convencido, esperanzado al menos, de que Sócrates —presente un texto castellano, elaborado concienzuda y meticulosamente: letra a letra, sílaba a sílaba, . . .con acentos, puntos, comas, punto y coma, puntos finales, y en tono de "realidad"— ayudará al lector "hombre" a sortear por ser "lector" el peligro de ser-pensar-hablar-oír en "quisihombre". El diálogo de y con Sócrates, por ser y obrar, realmente, cual dialéctico puede operar o la resurrección de quisihombre a hombre, de quisiseres a seres, o evitar la caída de hombre a quisihombre, de seres a quisiseres.

Creo que, en desearlo, coincidiremos todos: lectores-hombres y traductor-hombre.

Advertencias generales

I

1°) El texto griego base y guía de esta traducción es el publicado por la Sociedad "Les Belles Lettres. Guillaume Budé". La Sociedad, continuando la munificencia

regia de su fundador, y el sentido humanístico de todos, fundador y sucesores, ha secundado amablemente nuestros deseos de hacer de tal texto la base de la traducción.

Los coeditores y el traductor dan aquí pública constancia de su agradecimiento a la Sociedad.

2º) En especial, el traductor se complace en dejar constancia no sólo de su agradecimiento, sino de la ayuda que ha reportado para su traducción de la traducción, introducciones y notas de los nueve traductores de los diversos diálogos de dicha colección, y de los cuatro de la edición Loeb Classical Library.

3º) En la empresa, difícil y aventurada, de traducir una sola persona todos los diálogos de Platón le han servido de estímulo y ejemplo las traducciones de Schleiermacher, L. Robin y Jowett, todas ellas hechas directamente del griego. Alguna, como la de Schleiermacher —en que el traductor, gran filólogo, además de gran filósofo, pudo aportar retoques y correcciones al texto griego mismo— ha sido la preferida en casos dudosos en cuanto a texto griego y sentido del texto, por el presente traductor.

4º) De muchas otras colecciones totales o parciales, y traducciones al castellano de diálogos sueltos, por tantos y tantos traductores y comentadores documentados y diligentes de "Diálogos", se ha servido el traductor presente. A todos ellos expresa su gratitud.

II

5ª) El texto de la traducción de todos los "Diálogos" socráticos va precedido en esta edición por un "Argumento" o radiografía ideológica de su estructura y contenido filosóficos, con la pretensión de hacerlos filosóficamente aprovechables para filósofos de profesión, estudiantes y profesores, y aún con la esperanza de despertar vocaciones filosóficas. El lector a quien, antes de leer los Diálogos, no interesen o seduzcan tales plan y vocación, puede preterir tales "Argumentos". Sócrates y Platón saben hacerse valer de por sí, sobradamente, ante cualquier lector. "Argumentos" preceden tan sólo a los diálogos que patentemente poseen "esqueleto" filosófico.

En una edición y traducción anterior publicada en Bibliotheca scriptorum graecorum et latinorum mexicana (1944-1946), el traductor presente hizo preceder al texto del "Banquete" una larga Introducción que, ahora después de treinta años —y lo que treinta años dan para perfeccionar griego, castellano y filosofía, aparte de otras cosas personales— el traductor actual la nota como inaguantablemente pretenciosa en filosofía, literatura y sentimientos. El texto del "Banquete" sale, pues, en la presente edición sin ninguna clase de "Argumento", aunque sí corregido de algunos errores de traducción, tanto en ese diálogo como en otros anteriormente traducidos por él.

El lector, una vez leído el texto del "Banquete", aprobará tal decisión del traductor. Así éste lo espera.

Todos los "Diálogos" —aun los sospechosos y espurios— van seguidos de notas de tres clases: *Primera:* notas destinadas a quitar pequeños obstáculos que pudiera presentar el texto sobre puntos secundarios de geografía, historia, nombres... *Segunda:* aclarar puntos filosóficos secundarios, ya que los primarios quedan explicados, en forma sistemática, en "Argumentos". *Tercera:* aludir —sin llegar a explicación— a vislumbres de problemas "actuales" —filosóficos, científicos, lingüísticos—, chispeantes ya en ciertas frases de Platón.

6º) Precede a todo ello una "Clave hermenéutica" que intenta preparar —desde un punto de vista o enfoque filosóficamente neutral, mas bien definido, y aun directamente crítico literaria y filológicamente, según filología filosófica: del estilo propuesto por Sócrates-Platón en "Cratilo"— la inteligencia del sentido de palabras y frases típicas que dan el "tono" de los Diálogos. Por tratarse de palabras y frases, no llega a "juicio", a decisiones sobre verdad o falsedad; y, menos aún, a "teoría": a "sistema de verdades".

Esta clave ahorra muchas explicaciones en muchos diálogos. En lugar de ellas bastará remitir al número completo de la Clave con Cl. I, 1, 2, 3; Cl. II, ...; Cl. III...; o a Clave en grupo, I, II, III, cuando se trate de un ejemplo más del mismo estilo de los nominalmente presentados.

7º) La traducción se sirve con frecuencia notable, y desusada, del guión pequeño para desunir los elementos de una palabra compuesta, "estrenada" frecuente-

mente su composición por Sócrates, o Platón, palabra que en su uso castellano corriente suena y se la entiende cual simple, entre otros motivos por no "escucharla en griego" y, claro está, por no saber griego. Y, al revés, el guión pequeño sirve para unir en frase lo que es en griego "frase hecha"; y para, de alguna manera, suplir o corregir un defecto del castellano: la frecuencia, presencia y preeminencia de palabras que suenan como "una" palabra y con "una" significación —palabras uni-sonantes y uni-significantes—, mientras que en el griego de los Diálogos las palabras básicas son uni-sonantes en cuanto palabra, pero multisignificantes, formando tal plural de significaciones algo así cual, en música, *un* "acorde": unidad de sonancia con pluralidad de notas, de notas suyas. El guión pequeño indica, en tales casos, la multisignificación. El que a una palabra griega de tipo "acorde" se la traduzca por varias castellanas no es paráfrasis o comentario, cual no lo es en música indicar explícitamente *las* notas de *un* acorde, que se oyen "a la una" y "a la vez" como muchas y unidas. Tales son las funciones más usadas aquí del guión pequeño. El griego clásico —Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos— debía suplir con un matiz de pronunciación las dos primeras funciones del guión, y para la tercera no le hacía ninguna falta.

8ª) Se emplean las mayúsculas y minúsculas para oficios especiales, no corrientes. Vgr. distinguir tipográficamente fases de un concepto, así: ciudad, Ciudad, CIUDAD —para aludir aquí a una palabra.

III

La presente edición de *Obras completas* de Platón sale ilustrada con fotocopias del texto griego, tomado de la edición Guillaume Budé. La primera página de cada diálogo lleva su correspondiente fotocopia. Dentro de los diálogos se intercalan fotocopias del texto griego en ciertos pasajes célebres o importantes.

A lo largo del texto castellano se conservan las divisiones clásicas desde Stephanus, en números y letras marginales. Las distancias tipográficas entre ellos y ellas no se conservan en el texto castellano. Se las sacrifica, frecuentemente, *primero,* por la imposibilidad —para toda traducción, aun la tipográficamente montada en plan de hacer corresponder exactamente página de francés, inglés, alemán... con página de griego— de tal correspondencia entre lenguas diferentes. *Segundo,* para hacer posible y cómodo, visual y mentalmente, seguir un diálogo cuando el intercambio de frases entre dialogantes es tan rápido y breve que coajustarlo según números y letras marginales con el texto griego llevaría, y lleva, a apretujamientos tipográficos de frases, no eliminados por guiones más o menos largos.

En todo caso las letras marginales dentro de cada número pueden servir de guía para hallar su correspondiente frase en el texto griego, sea el de Oxford, Loeb o Budé.

Declara el presente traductor en qué sentido se ha *servido* de las indicadas traducciones. Cuando la tra-

ducción del griego se hace a una lengua diferente de la castellana, tal traducción —leída, meditada— puede influir sobre el traductor al castellano de dos maneras: en cuanto a los conceptos mucho, mas no tanto en cuanto al estilo: palabras, frases, tono literario. Empero, las traducciones del griego al castellano, antiguas y modernas, pueden en caso de leerlas detenida, meditada y totalmente, influir sobre él, además de en el orden conceptual, en el literario; gramatical, sintáctico, fraseológico, tono literario total. En caso de tal doble influencia, la concordancia doble equivale a sencilla. En vez de dos testigos, y dos testimonios independientes de lo mismo, resulta un testigo y un testimonio. La fe en la fidelidad al texto se reduce al de copia, o es copia del otro. Cuando además se trata o hace falta ampliar, o crear, terminología filosófica y científica castellana en todos los temas que son *todos* los de la humanidad pasada y presente, pensados y hablados por Platón es preferible, aunque aventurado, el que cada traductor se atreva a inventar, deformar o transformar palabras, frases, giros castellanos. En tal caso de la coincidencia de dos o más traductores resultarán dos testimonios y dos pruebas de la flexibilidad y recursos del castellano. A tal fin el traductor presente empleó el método llamado de "muestreo": abrir al azar un cierto número de páginas de otras traducciones, para calibrar así sus valores: su fidelidad clásicamente entendida, su calidad filosófica, la altura de su tono literario o científico, según los diálogos. Mas se aventuró a hacer una *nueva* traducción.

IV

En los "Argumentos" y "Notas" se insertan palabras, y aun frases griegas, con doble intención: *Primera*, que los conocedores del griego adviertan qué palabra castellana traduce precisamente cuál griega. En cuanto a frases, y aun párrafos filosóficamente importantes: se traen en las dos lenguas, porque permiten al traductor dar de ellos una versión no tan fiel —verbalmente— al texto griego como la que exige el texto mismo en su "cara a cara" con el texto castellano. Tal falta de fidelidad "verbal" se comete a sabiendas, esperando se la perdone por la ayuda que, cree el traductor, aporta al sentido del texto. *Segunda*: que los no conocedores del griego se animen, tal vez, a aprenderlo, comenzando por el griego filosófico, trabajo más llevadero que el dominio del literario.

Para no distraer la atención del lector con números, u otros signos que indiquen la existencia de una "nota", adscrita a una palabra, las notas van al final del diálogo, localizable según las divisiones del texto griego.

V

El traductor presente, en su trabajo de "traductor", se ha servido, sobre todo, del "Liddell-Scott Greek Dictionary" (edición Oxford, 1951); del "Lexicon platonicum", de Astius (edición 1956); para las notas referentes a geografía, historia, nombres..., de la "Real Enzyklopädie der Altertumswissenschaft" de Pauly-Wisova; y como es imprescindible, y de justicia, de la edición Burnet (Oxford, 1953) para el texto griego.

CLAVE HERMENEUTICA

I

Palabras "acorde" de significados

Hay en música —sea dicho sin pedantería— "acordes" de notas: de tres, cuatro o más, frente a notas simples, y aun a notas "puras", emitidas por diapasón adecuado, o "limpias" por filtradas mediante analizadores. Físicamente, según la física de nuestros días, todo sonido —definido por ciertos números enteros, de magnitud inimaginable para el griego clásico, aun para el más avanzado pitagórico— se compone con cualquier otro; y resulte su conjunto "armonioso" o "algarabía" obedece, todo por igual, a un cierto tipo de ecuaciones diferenciales parciales: leyes matemáticas de alto grado de complicación y finura.

En física, no hay distinción valorativa entre sonido y ruido.

Es el oído humano el que la ha introducido, e introduce; es ella el "invento" vital básico de toda clase de música, —lenguaje, palabras.

Sea dicho todo esto para poder afirmar que hay en el lenguaje palabras que son, realmente, "acorde" de significaciones, frente a palabras que pretenden decir una sola cosa; ser unisignificacionales; y ambas clases resaltan frente a palabras, realmente, "ruido" significacional, —verdadera "algarabía" de conceptos.

Admitamos que el paso de ruido a sonido —de lo insignificacional a lo significante— constituya un progreso en el orden de "hablar", —reduciéndonos ya al tema inmediato.

Mas que el paso siguiente "progresivo" consista en transformar palabras-acorde significacional en palabras unisignificacional, es punto a discutir, aunque tal vez a más de un filósofo —o al "filósofo" vulgar e ignorado que tantos gramáticos y filólogos hospedan, cual de casa— les parezca progreso el que cada palabra tenga una sola significación; y al revés, que para toda significación haya su palabra: monogamia de palabra-concepto. Palabras que son, o están aún en estado de ruido significacional, o conceptual, las hay: las equívocas, que se prestan a ridículas confusiones o a graciosas o a sofismas.

Palabras "acorde", ¿existen? Una *palabra que nos haga pensar en* muchos *conceptos racionalmente (definitoriamente) independientes, mas tan "racionalmente" coajustados y bien sonantes, o uni-sonantes— cual las notas de "acorde" musical— suele, sin mayor reflexión o previo cuestionamiento, darse o por imposible o por indeseable situación en la coordinación palabra-concepto.*

I. 1) "Logos" (λόγος) es palabra *que parecería "ruido", en caso de atenerse al diccionario, —sea al voluminoso, escrupuloso y concienzudo léxico de Liddell-Scott o al Lexicon platonicum de Astius. En su* unidad *"de palabra", dícese que significa, entre muchísimas otras cosas, "razón, discurso, dicho, leyenda, relato, cuento, disertación, proposición, definición, razonamiento, fórmula, ley, consideración, proporción...". Para tantos filósofos, gramáticos, filólogos, "logos" sería "ruido" conceptual que, con el progreso de filosofía, filología..., ha de descomponerse en palabras que tengan ya cada una una sola significación propia y un uso exclusivo para cada caso por los bien pensantes, bien locuentes y bien escribientes, quienes, según los casos, emplearán, especialmente para traducir "logos", "discurso", y no "leyenda; "proporción", y no "definición"...*

Así, cada vez más, con cada paso progresivo de filosofía, filología... desde el siglo XVI hasta el nuestro: el de "des-

componer" todo en "átomos" por diapasón, filtros, prismas, retículos cristalinos, campos electromagnéticos... o por "raíces", por "definiciones", "divisiones"...

Pues bien: cuando un griego —que sabía por estarla viviendo, hablando y creando la lengua "griega"— emplea insistentemente una *palabra, cual "logos", para los, según nosotros, tan variados, diversos y aun incoherentes significados es que percibe* un *"acorde" rico de notas con-sonantes, bienso-nantes y biensignificantes. Empleemos la palabra "logos", —no seamos melindrosos en usarla cuando tanto empleamos las de lógica y lógico, y con "logía" háblase de "ser"* (*onto*-logía), *de "dios"* (*teo*-logía), *"naturaleza"* (*fisio*-logía), *etimo*-logía, geo-logía... *y de otras cosas que fuera cruel o inurbano mencionar antepuestas a* logía, *—a logos.*

Que los griegos Sócrates-Platón, y los dia-logantes con Sócrates percibieron vocal-y-mentalmente la unitaria palabra "logos" cual un *"acorde", lo advertirá el lector si atiende al contenido de los "logos" hablados en el* Banquete, Fedro, Timeo... *Advierta el lector, entre otras cosas, que esta traducción hará notar a punto, la fácil naturalidad, sin pedantería o exhibicionismo, con que Sócrates introduce "cuenta" —matemáticas: geométricas, aritméticas— datos de fisiología, mitos, versos... donde nosotros creeríamos lo hace por exhibicionismo, pedantería, novelería, arcaísmo, pues no encajan en lo que nosotros entendemos por "discurso", —que es la palabra empleada en "las traducciones" de Banquete, Fedro, Timeo... Para él y ellos, en realidad, "hablar"* (λέγειν), *"logos", les sonaba mientras hablaban, y dialogaban y recordaban, persistentemente, a todo eso: razonamiento-cuenta, "cuenta-y-razón", razón resonante a cuenta, cuenta resonantes a razón, todo ello perceptiblemente resonante además y a la una a leyendas, a teología... "Hablar-pensar" con palabras "acorde".*

Que nuestros "oídos-pensantes" descompongan, cual superprisma y superfiltro— tanto o más que el espectroscopio la

luz solar— tal "acorde", y al oír-pensar-y-decir (traducir) "logos" oigamos-pensemos-y-digamos, según los casos, "discursos", "razonamiento", "proporción", "leyenda"... es un hecho histórico: un "fasto" o "nefasto" de nuestra filosofía, filología, ... y traducciones.

No nos es posible, tal vez, oír-pensar-decir "logos" como acorde. *Por algo —y no por meras diferencias de cronología: del número 2.500— no nos es posible lo que fue un "hecho" definidor de Sócrates y sus "dialogantes" —de Platón y sus coacadémicos— en cuanto distantes y distintos de nosotros veinticinco siglos, a saber: oírse ellos hablar y oír hablar como "acorde" significacionalmente riquísimo. Hablar en dos, tres, cuatro... dimensiones significacionales, ellos; respecto de nuestro hablar "unidimensional", cual en línea recta de palabras, cada una un punto de tal recta, a recorrer palabra a palabra pasando de* un *significado a otro* un *significado: frases lineales, tan lineales cual la frase "escrita".*

Si no es ya, históricamente posible, percibir positivamente *la lengua, el "logos" griego, cual acorde, es posible percibir tal acorde* negativamente, *cual negación determinada de nuestro lenguaje, de nuestra manera de hablar-pensar, —y leer...*

*Baste con lo anterior para una primera advertencia que recalque el "tono", o el "timbre" del "hablar-pensar", del "logos" griego, —del diá-*logo *socrático platónico.*

A continuación, y más brevemente, se anotan otras palabras "acorde" significacional.

I. 2) Riqueza-esencia-hogar-impulso. *"Acorde" que suena en la unitaria palabra de* οὐσία *—o en sus formas verbales, más o menos antiguas, de* ἐστία, ὠσία, ἐσσία. *Sócrates hace notar tal "acorde" dia-logando con Hermógenes, ante Cratilo.*

En un mismo diálogo, y por la calidad de "acorde" del logos, del "hablar" griego, al decir οὐσία *se oirá y pensará en*

"riqueza" más que en "esencia"; y, dentro del mismo diálogo, y con igual palabra se pasará a indicar, a que resalte o re-suene, "esencia"; y el paso es natural: venían sonando a la vez. Y por la propia asociación de "acorde", "riqueza" suena a "hogar", —a algo consagrado y garantizado por "Ἑστία", por la diosa Vesta. E inversa, o complementariamente, se pasa, sin cambiar de palabra, de "Vesta" a "riqueza". Y dice Sócrates a Hermógenes que escuche cómo en οὐσία ("esencia": lo que una cosa posee cual "riqueza" propia: su peculio de ser) resuena ese "impulso", ὠσία, que hace se muevan todas las cosas a hacerse ser otras, a ser todas las demás, cual oía Heráclito estar siéndose todas.

Quien leyendo en el texto griego "οὐσία" entienda una vez "esencia", y tenga que pensar en otra vez "riqueza", y tome οὐσία por palabra equívoca —cual "osa" o "cáncer"—, sabrá toda la filosofía y filología que se quiera, mas no sabe "griego", —al menos no sabe lo que es posible y bien socrático: saber que no se sabe "griego"; saber que no sabe cómo el griego oía-decía-pensaba οὐσία.

Por inevitable evolución histórica de lenguaje y mente, aquí se traducirá οὐσία por "riqueza" o por "esencia" según el contexto o entendederas nuestras. Conste lo inevitable de tal "anacronismo". La historia ha des-hecho el "acorde".

I. 3) "Primero, primario, primitivo", son para nosotros, los del s. XX, tres significaciones, perfectamente definibles como diferentes, y a mantener, conceptual y verbalmente, cual diferentes. Son tres palabras "notas" simples, puras, limpias. No son, ni pueden ser, "acorde", simulsonantes, simulsignificantes "bien y bellamente" para mente-oído-lengua. La unitaria palabra πρῶτον —proto-tipo, proto-colo, proto-historia... protón...— era, aún, para Sócrates y sus codialogantes "acorde": primero-primario-primitivo. A veces la nota (auditiva y significacional) sería primero-primario-primitivo; otras

primero-primario-*primitivo; otras,* primitivo-*primero-primario. El sonar, no obstante, como acorde permitía pasar de una nota a otra que en un caso hiciera de tónica o fundamental, sin perder sus "armónicos", su "timbre".*

Más aún: Sócrates y sus codialogantes —jóvenes, sofistas, políticos, poetas ... y Platón y sus coacadémicos— mantenían, y les ayudaba tal unidad de esa palabra para pensar-decir-oír afirmaciones que, para nosotros, los del s. XX, son discutibles o falsas, cual "lo primitivo es lo primero y lo primario"; que "lo primero ha de ser primario" que "lo primario ha de ser primitivo", primogénito y primogenitor (origen) ... Las correlaciones "primero-siguientes", "primario-secundarios", "primogénito-postgénitos" de originales no son para el griego Sócrates disolubles, de modo que haya "primero y siguientes" simplemente tales, —cual letra primera y siguientes" en el alfabeto, primero y siguientes en edad, altura, peso, sin conexión entre primero y primario, siguientes y secundarios, origen y originados...

Un "diálogo" mantenido triplemente y simultáneamente conexo en su fluir temporal, vocal y verbal mismo, inevitable por pensar-decir-oír lo de "primero y siguientes" reforzado por "primario y secundario" y religado por "primitivo-progenie" no puede ni ser entendido-ni oído-ni hablado (logos) cual conversación, discurso, cuento, relato..., —"pasos", "definidos" cada uno de por sí. Y lo matemático puro —para nosotros, desde el s. XIX— que no acepta sino la correlación primario (axiomas)-secundario (teoremas), careciendo de importancia lo de primero-siguientes y lo de progenitor-progenie, no puede ser entendido-dicho-oído cual lo matemático griego: "en acorde" simulsignificante y simulresonante a "primero primario-primitivo", —y por ello, a "siguientes-secundarios-originados".

La distancia verbal-conceptual es, dicho "musicalmente", casi la que va de monodía a polifonía.

"Los "diálogos" están dichos-oídos-pensados en "polifonía" significacional.

El traductor se ha hallado también, respecto de esta palabra fundamental, enteramente indefenso.

I. 4) Fin-final, τέλος (teleo-*logía*). *A un proceso en cualquier orden —vgr. en un diálogo de Sócrates sobre "Piedad", con Eutifron; sobre "Belleza", con Hipias— se le pone un* final *sin haber llegado, o por no haber conseguido llegar, a pesar de los procedimientos empleados, al* fin *propuesto: definir "qué es" Piedad, "qué es" Belleza . . . Cuando coinciden o se coajustan exactamente, sin sobras ni faltas, fin y final el proceso —vgr. un diálogo—, resulta ser "perfecto"* (τέλειος), *—acabado, ejecutado, consumado, empleando palabras no derivadas ni afines a* τέλος, *—cual lo son* fin *y* final, *en castellano.*

"Fin-final" es un "acorde" bisignificacionalmente perfecto, más no verbalmente; son dos palabras, frente a la una griega: τέλος.

El griego Sócrates y sus codialogantes al oír-decir-pensar τέλος *están exigiendo cual norma que "todo final llegue a un su fin", y que "todo fin finiquite al final": Que los pasos de un proceso no se interrumpan violentamente antes de llegar al fin propuesto; que se detengan en el fin, por haberse agotado la virtud íntegra del proceso. "Proceso" que no se agote íntegro en un fin tendrá que tener simples finales: estaciones arbitrarias, externas, —por la limitación, vgr. de tiempo, vida de los dialogantes. "Fin" que no agote el proceso quedará de "pro-puesto", "anhelo", "aspiración", "pro-yecto", "designio": Fin que no llegó a ser final, —a finalizar.*

Si un proceso tiene un final que no sea (su) fin, en la palabra τέλος, *aplicada a él, suena la significación de "final" cual teórica: mas resuena, cual reproche, remordimiento, inci-*

*tación, la significación de "fin". Acorde: fin-*final. *Y al revés, en el acorde* "Fin-*final*".

Quien sea capaz de oír-decir-pensar "fin" sin "final", o "final" sin "fin", o admita, cual naturales, procesos sin "fin" aunque con "final", o procesos con "fin" que no sea "final", desencuaderna la "teleo-logía": el logos "fin-final"; deshace el "acorde". Y hablará y pensará en lengua distinta de la griega de Sócrates y de sus codialogantes y, por supuesto, no traducirá; traicionará, —de palabra y pensamiento.

Quede advertido el lector aun contra el traductor presente, que no ha podido mantener tal "acorde" en una *palabra.*

I. 5) Mensura-mesura. μέτρον *(metro: metro-logía, metró-nomo. . .). "Con-medido": medido con la unidad de medida (concreta: de longitud, peso. . .).* "Comedido": *medido con los valores de modestia, moderación, discreción. . . El "metro", mide él a las cosas; y son éstas las que han de medirse por él, y coajustarse ellas con él, con su "medida", de modo que de ellas ni sobre ni falte algo respecto de la "medida" del "metro". No hay para el griego clásico —Sócrates y sus codialogantes, Platón y sus coacadémicos— múltiplos y submúltiplos de la unidad de medida (de un orden). Múltiplos y submúltiplos son "des-co-medidos", "desmesurados".* De *ahí la importancia de señalar correctamente la "unidad de medida". ¿Lo es el hombre?, ¿lo es cada hombre?, —sus sentidos, su mente; ¿lo es dios? Lo dialoga Sócrates en* Protágoras *y en otras partes.*

"Mensura-mesura" es, pues, y suena a "acorde" de ser y de valer, de realidad y de obligación, de cuenta y de aprecio; y entra, naturalmente, en cuestiones de educación, preexistencia del alma, reminiscencia. No es "metro" una intromisión —por exhibicionismo, novelería u obsesión matemática de Sócrates y Platón— en todas las cuestiones y temas de diálogos. "Diá-logo" es, por ser "logos", acorde de "cuenta-y-razón",

de aritmética-y-mente; "metro" es, por "medida", por mensura-y-mesura, acorde de geometría-y-estimativa. Acordes naturales y realmente sonantes a tales y biensonantes para el griego clásico, —y sonantes en "diálogos".

1. 6) *Las palabras "martes, miércoles, jueves, viernes" suenan ya a una sola significación: a días de semana. Para nadie, o casi nadie, resuenan a los dioses Martes, Mercurio, Júpiter, Venus. Para Sócrates y sus codialogantes sonaban a "acorde" palabras cual "música" que sonaba a los dioses "Musas", y al correspondiente arte: "música"; arte sagrado, y no sólo con-sagrado a los dioses. "Temis"* (Θῆμις) *es palabra "acorde": justicia establecida* (θεμ) *y diosa garante* (Θῆμις)*; y no, "Justicia", de significado puramente moral. "Necesidad"* (Ἀνάγκη): *palabra "acorde": inflexibilidad-diosa, "con la que no se atreven a pelear ni los dioses". "Necesidad": ambiente ineludible para todos; mas "necesidad"* divina. *"Lote";* μοῖρα: *otra palabra "acorde" (bisignificacional): "lote" de uno sacado por lotería-divina, lotería establecida y garantizada por las "Moiras".*

Sonaban aún a "acorde" palabras unisignificacionales ahora cual "acusador", "acusado". "Acusador" era actor (en juicio)-y-perseguidor (διώκων)*; el "acusado" era paciente-y-fugitivo* (φεύγων)*. Se iba a caza de ideas, del ser* (θῆρα)*. Cuando Sócrates se dirige, en su* Apología, *a sus futuros jueces los llama "varones"* (ἄνδρες) *atenienses. Aún resonaba perceptiblemente lo de "varón", cual nota básica y primitiva base de su oficio actual de juez, de miembros del Consejo. "Varón" era, aún, palabra "acorde", —bisignificacional.*

En ἀρετή *(Virtud), unitaria como palabra, resuena el acorde bisignificacional "calidad moral-varonil"* (ἄῤῥεν)*, —cual en virtud-vir;* ἄρ-ιστον, *óptimo.*

Baste con estos ejemplos para justificar la advertencia: el griego clásico: Sócrates (y codialogantes, Platón...) pensa-

ba-hablaba (logos)-oía, preguntaba-respondía (dialogaba) con palabras unitarias en cuanto sonido, uni-sonantes; mas bi-tri-pluri-significantes. "Diálogo" era "polifonía"; no, monodía. Se escribiría en "pentagrama"; no, en una línea (γραμμή). De la evolución o paso de palabra (singular) con plurisignificaciones en "acorde" a palabra (singular) unisignificacional se tratará más adelante, —siempre con referencia a Sócrates y codialogantes, Platón...

El texto traducido indicará estos puntos oportunamente y en la medida de lo posible al castellano actual. Más ignorarlos fuera traición, en quien lo admita, o sordera fono-lógica.

II

Frases típicas o unidades conceptual-verbales

Hay palabras "acorde". Sócrates y Platón emplean —creadas o aceptadas por ellos— "frases" enteras que resultan "acordes" de orden superior, —sin llegar a la unidad de "párrafo", "texto", razonamiento, recital, discurso, relato ... "diálogo" entero.

Sirvan de modelo algunas:

II. 1) "¿Qué es?", τί ἐστιν, —Piedad, Justicia, Belleza, Amor... Y sus modulaciones: "¿qué, por cierto, es?", τί ποτ' ἔστιν; "¿qué se da el caso del ser...?", τί ποτε τυγχάνει ὄν. "Esto, precisamente en sí mismo, ¿qué, por cierto, es?, αὐτὰ πρὸς αὐτά τί ποτ' ἔστιν. ¿Qué es, precisamente en "sí misma", una idea?, —¿la idea de piedad, justicia, semejanza, de ser, de no-ser...?

Frases típicas de "interrogación" en diálogo llevado o mantenido en vilo por preguntas y respuestas; o fórmulas de "investigación", de grados crecientes en rigor: "¿qué es ...?", —Justicia, Piedad...; "¿qué, por cierto, es...?"; "¿qué se da el caso de ser...?"; "qué es precisamente esto en sí mismo?".

II. 2) *Sócrates y Platón apretarán fraseológicamente mejor y más estrechamente eso de "mismo" (αὐτό): "esto", "esto en cuanto esto mismo", "esto en cuanto esto mismo y consigo mismo", "esto en cuanto esto mismo consigo mismo a solas y siempre":*

αὐτό τοῦτο
αὐτὸ καθ' αὑτό
αὐτὸ καθ' αὑτό μεθ' αὑτοῦ
αὐτὸ καθ' αὑτό μεθ' αὑτοῦ μόνον ἀεί

Y otras fórmulas que se pondrán a resaltar dentro de las frases fluyentes y continuas del diá-logo: del logos que fluye a través (διά) de todo el diálogo; frases, de las que se dará una traducción más rigurosa verbal (castellana) y significacional, en los lugares apropiados.

Aquí se hace notar el carácter de "frase" hecha, de "unidad" verbal significante, y de refuerzos de la función indicativa: mirar hacia, remirar (βλέπειν πρός), encandilarse en el objeto señalado, —Justicia, Belleza, Ente, No-ente. . . ¿Las pronunciarían, o vocearían, Sócrates y Platón con énfasis y entonación peculiares?

II. 3) *"Frases hechas" de uso corriente.*

Cual "de palabra y obra", —λόγῳ καὶ ἔργῳ; "hacer y decir todo"; "bien y bellamente" —καλῶς καὶ εὖ; "bello y bueno", —καλὸς κἀγαθός, cual en castellano "santo y bueno" . . . que delatan las conexiones verbales y significacionales establecidas ya, dadas y usadas por todos: dialogantes, oyentes. . .; "frases hechas" que mantienen durante el diálogo el timbre o tono de cultura filosófica, hecha ya bien público, o el de bienes culturales públicos aceptados cual filosóficos. En la traducción, tales "frases hechas", o "unidades" verbal-significacionales se indicarán, "de cuando-en-cuando", con guiones: "bueno-y-

bello", "de palabra-y-obra", etc. Son ellas un cierto tipo de "acorde".

III

Conexiones típicamente filosóficas

Dejemos de lado la cuestión de si las conexiones que, cual ejemplos ejemplares, se van a aducir son también conexiones gramaticalmente y, en especial, sintácticamente significativas, o corrientes, en la sintaxis (?) y gramática (?) de aquellos tiempos. Se presentan aquí unos casos de conexiones típicamente filosóficas del pensar-hablar (logos) de Sócrates y Platón.

III. 1) *Idea* (ἰδέα) *—Eidos* (εἶδος) *— eidolon* (εἴδωλον, *ídolo); y los verbos o "palabras que fluyen"* (ῥῆμα, ῥεῖν) *hacia las tres, y se detienen en sus significados, de la manera que se dirá, —*ἰδεῖν *(ver, v-idere),* εἰδέναι *(saber de vista, saber ver un eidos precisamente, o saber por verlo a él, precisamente),* σύν-οιδα (συν-ειδέναι) ἐμαυτοῦ *— tener conciencia yo mismo, precisamente, de ver una idea, de saber por ver un eidos. . .*

Pongamos en línea conexa todo esto, —contando con la paciencia del lector. ἰδέα - ἰδεῖν (κατ-ιδεῖν) - εἶδος - εἰδέναι - εἴδωλον - συν-ειδέναι. *Procedamos gradualmente: (a) "Idea" es, por lo pronto, palabra "acorde", —cual* λόγος, οὐσία. (I. 1, 2) *"Idea" es "aspecto visual típico de algo", —cual joven "bello de idea", "bello de ver", "bello de aspecto", o de aspecto bello. (b) "Idea" suena además a "significado" propio, característico de algo: "a lo mentalmente visible, a mirar de intento en una cosa", —casi lo que solemos llamar su idea. Que hablando Sócrates con un joven "bello de idea" (a) —cual Cármides o Lisis, ante jóvenes "bellos de ver"— emplee sin reparo ni maliciosa ambigüedad la palabra "idea", o la de "eidos", en su calidad de sonante a "idea"; o la emplee según (b), "a lo*

mentalmente visible": "hacia lo que precisamente se debe mirar" (βλέπειν πρὸς, ἐπί) *en una cosa bella o vulgar, cual pelo, barro ..., o digna* (ἄξιος) *cual Justicia debe advertirnos que, justamente por estar siendo aún "idea" palabra "acorde" con esas dos notas (a, b), el pasar de un significado al otro —tan inconexos ya los dos para nosotros, y el paso del uno al otro tan maliciosamente ambiguo para algunos— era un paso natural, aún, pues sonaban ambos, a la par (acordes), aunque con intensidad cambiable, indicada, tal vez, por el énfasis en la pronunciación, —cual si una vez escribiéramos nosotros* "idea"; *y otra, "idea".*

Cuando, pues, Sócrates hable de "Idea de lo bueno" (Ἰδέα τοῦ Ἀγαθοῦ) *ante y con su codialogantes, la palabra "idea" es, todavía, acorde, aunque por el énfasis sonara más a* "idea" *(b).*

Baste aquí con esta indicación.

La distinción entre idea y eidos es factible hacerla, en nivel preliminar y orientador, advirtiendo el empleo que de las "frases hechas" (II.1, 2) *hace Sócrates —ante sus codialogantes.*

Al tipo de preguntas, insistentes, y graduadas a veces, de "Qué es", —piedad, justicia, belleza...; "qué, por cierto, es" —piedad, justicia...; "qué se da el caso de ser" piedad, justicia...; "qué es precisamente eso": piedad, belleza..., Sócrates va haciendo que su o sus codialogantes desechen respuestas que no señalen, precisamente, lo que es Belleza... "en cuanto ella misma" (καθ' αὑτό) *y "consigo misma"* (μεθ' αὑτοῦ), *"única, o a solas"* (μόνον) *de cuerpos bellos, poemas bellos, mozas bellas...; y que lo sea "siempre"* (ἀεί), *—no por un tiempo, juventud...*

Pues bien: "eidos-idea" —tratados por un momento, a lo largo de unas líneas cual algo unitario— es algo uno (ἕν τι) *que es lo que es de manera cuádruplemente idéntica: lo es él "en sí mismo, consigo mismo, a solas, y siempre"; por tanto,*

lo es independientemente de que haya cosas que lo que él es lo sean ellas por modo de "imitación", "semejas", "participación", o eídolo, *—algo así cual "ídolo", en su acepción actual de "dios falso", falsificación o similor de Dios. Eídolo* (εἴδωλον) *es similor, falsificación de "eidos-idea". Un cuerpo "bello", una acción "justa"... son similores - eídolos de Belleza, Justicia...; pues son éstos, en verdad, "eidos-idea": algo puramente tal, idéntico cuádruplemente. Belleza, Justicia... "son lo que son", sea cual fuere su estado o estancia en cosas: cuerpos, almas, leyes, poemas. Belleza, Justicia... por su estado propio de eidos-idea, responden justa, precisa y exactamente a la pregunta "qué es". Belleza, Justicia, Injusticia, Ente, No-ente... son lo que Sócrates sale a "cazar"* (θῆρα), *a deslindar y definir* (ὅρος, ὁρίζειν). *Lo demás: cuerpos, almas, leyes... queda fuera de los límites de lo idéntico, eterno, solitario: fuera de la definición.*

Ahora bien: Belleza, Justicia, Piedad... —escribámoslas con mayúsculas y sin artículo, se dirá inmediatamente por qué— hacen de "idea" (ἰδέα) *cuando las cosas, hombres, leyes... las toman a Ellas cual término supremo y único de comparación y de referencia respecto de las cosas, hombres... —que están siendo lo que Ellas son, mas no como Ellas lo son—, a saber: en cuádruple identidad, sino en estado de* pluralidad: *muchos jóvenes bellos, muchas acciones justas...; en estado de* temporalidad: *ahora bellos, más tarde feos;* una vez *justos, otras injustos; uno es justo-y-bello, otro es (hácese) justo-y-feo...; en estado de* graduación, *ascendente o descendente: poemas más o menos bellos, acciones más o menos injustas...*

Esta actitud de comparación y referencia se resume en la frase —continuamente usada por Sócrates y entendida sin más por sus codialogantes— de "mirar hacia" (βλέπειν πρὸς, εἰς.)

Se trata, pues, dicho en palabras nuestras, de una relación multi-uní-voca, con término privilegiado: relación de muchos hacia Uno.

Empero, Belleza, Justicia, Injusticia, Fealdad... son (o están siendo) eidos *cuando se los desliga de ser términos privilegiados de tal relación, tomando nosotros en serio, en real* (τῷ ὄντι), *eso que Son Ellas en su estado propio: "en sí mismas, consigo mismas, única cada una, eternas". Tomarlas cual* "idea" *es un atentado nuestro, frustrado, contra su identidad, unicidad, soledad: nuestro, de nuestros entendimiento, palabra, con-ciencia, al, por referir —y para poder referir— explícita, verbal y conscientemente —pluralidad a Unicidad, similores a Modelo; y, al revés, al intentar hacer de un "eidos" algo que nos sirva de modelo, explicación, denominación de cosas que no son ni pueden ser eidoses, sino, a lo más, eidolos.*

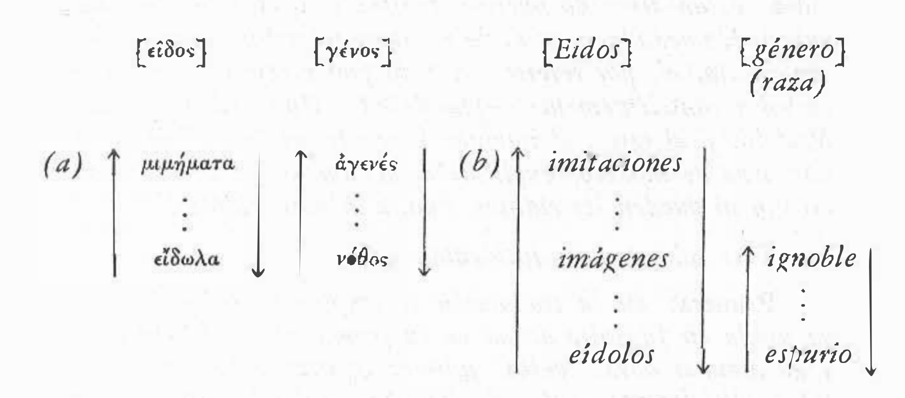
Tres advertencias incidentales:

Primera: *en la traducción se emplea la palabra* eidos, *ya usada en filosofía actual en su forma adjetival "eidético", y en algunas obras "eidos" mismo; aparte de palabras admitidas oficialmente cual caleidoscopio, cal-eidos-scopio* (καλ-εἶδος-σκοπεῖν). *Además, se usa aquí cuando el texto la emplea en plural* (εἴδη), *el plural "eidoses", —cual de Dios, dioses; de dos, doses; de revés, reveses...*

Segunda: *cuando el texto griego emplea "eidos"* (εἶδος), *la traducción conserva la palabra tal cual. Mas si "idea" suena a "aspecto visual", a bello "de ver", el traductor no se ha atrevido a decir "bello de idea", cual el texto. Pero si "idea" suena, sobre todo a* εἶδος, *el texto traducido dice "idea". Mas el "acorde" persiste.*

En lugar de eidos Sócrates emplea a veces, pocas, la palabra "género" (γένος). *Adviértase que "género" significa "raza" pura, noble, sin mezcla ni de otras razas ni de inferiores, —cual en el caso de "raza" griega, frente a bárbaros. Además, las cosas reales sensibles son, respecto de eidos, imágenes, imitaciones, similores. En una palabra, "eidolos". Parecidamente respecto de "*γένος*" lo inferior es "*ἀγενές*": ignoble,*

híbrido, espurio (νόθος). Así, que lo "inferior" de "género" no son "especies", en sentido actual. Se corresponden, pues, en cuanto a sentido y modo de ser, eidos y genos, tanto tomados en sí mismos, como en la relación de ellos a inferiores y de éstos a ellos:



Tercera: οὐσία *es un "acorde" (1.2): riqueza-esencia, para mentar sólo las "notas" más resaltantes y comunes del acorde, del timbre de* οὐσία. *En la traducción se emplean las dos palabras aparte, según lo requiera el contexto. "Esencia" sustituye siempre a "*οὐσία*"; riqueza, bienes, fortuna... a* οὐσία *también.*

Imitando a Sócrates —y a Platón y a sus académicos— en el uso de los recursos matemáticos, uso justificado por la resonancia de "logos" a "cuenta" (I.1), *podremos escribir "eidos", dentro de paréntesis: [eidos].*

Algo que esté —cual en estado natural de su ser— en "eidos" está encerrado [ ] en sí, en sí mismo. Y habríase de hablar (logos) de ello: así de Justicia, Belleza, Ente..., desligándolo vocalmente, además de mentalmente, del contexto con otras cosas, a la manera como dentro de un contexto algebraico lo metido en paréntesis queda, al menos por un momento o fase de la demostración o desarrollo, separado de

lo demás: $(a+b)$, $(a-b)$, $a(a-b)$, $b(a-b)$; $(a+b)^2$... *E igual recurso en lógica moderna* $(p \supset q) \supset (\bar{q} \supset \bar{p})$, *etc.*

En cambio a "idea" hay que escribirla sin paréntesis. Es decir, cual algo (un eidos) abierto ya a lo demás: a cosas, leyes, mente, conciencia, lenguaje y sus conexiones.

A Justicia, Belleza... en estado de eidos hay que escribirlas [Justicia], [Belleza] ... encerradas en sí mismas: cerradas a todo lo demás. El lenguaje cotidiano mismo lo dice, y había dicho, correctamente: "Ningún hombre es (la) Justicia", "Ninguna moza bella es (la) Belleza", —(así, Sócrates se lo hace confesar a Hipias). Pero hay hombres justos; mozas que son bellas, ánforas bellas... Aquí "justo", "bello"... les viene, a cosas y a hombres, de Justicia y Belleza en estado de "idea": o sea, de eidos (violentamente) abierto, des-encerrado, puesto a ser participado, imitado, asemejado.

En estado de "idea", escribiremos:

Justicia, Belleza...

En estado de "eidos", se escribirá:

[Justicia], [Belleza]...

Es evidente para nosotros, los actuales, que podemos escribir:

[εἶδος] ≡ [ἰδέα].

Encerrados en sí, para sí mismos, consigo mismos, eidos e idea son (resultan ser) lo mismo (τὸ αὐτό): *uno-y-lo-mismo; ya así para los griegos Sócrates, Platón... Mas eidos e idea son siempre eidos* de, *e idea* de *algo bien determinado. Eidos* de *Justicia,* de *Belleza...; idea* de *Justicia,* de *Belleza...* ..

No hay algo así cual [Solidez], [Redondez]...; sino estado sólido de *diamante, redondez* de *gota* de *agua... Sólido, líquido... son "estados" o "modos"* de *ser de muchas*

y determinadas realidades. Eidos e idea son estados o modos de ser de algunas realidades privilegiadas ... a saber: de Bondad, Justicia, Belleza, Dos, Triángulo, Alma...

Además: eidos e idea de (Bondad, Justicia...) son, además, de conocimiento, ciencia, conciencia. Es decir: son algo conocido por, sabido por mente de alguien (hombre, dios...). El eidos —en quien lo mira en él mismo como eidos, y lo mira como idea hacia los demás que lo imitan—- produce vista sapiente, εἰδέναι: saber-de-vista o saber-por-estar-viendo-algo (Bondad, Justicia...) como idea; y produce con-ciencia, o el ser —el hombre, por ejemplo—- consciente (σύνοιδα), a la vez o en uno, de que está viendo un eidos-idea, y sabiendo a la una que "sabe con saber de vista" (οἶδα, ἰδεῖν, εἰδέναι); no, con saber por saberlo de "oídas". Entonces, con frases de Sócrates, "sabe que sabe algo", o "sabe que no sabe nada", midiéndose con ese saber por estar viendo un eidos y viéndolo cual idea respecto de las cosas que lo imiten (hombres... acciones), y viendo que éstos no pasan de ser eídolos o ideíllas, saber de las cuales no llega al saber que, de suyo, proporcionan eidoses o ideas, —en positivo ellas, en sí mismas.

Tenemos ya —dicho en frases típicas que el lector atento hallará en sus lugares a lo largo de los diálogos— la contextura relacional del diá-logo:

Fase primera: buscar (preguntándose-y-preguntando a otro con las frases típicas) "qué es" (eso de Belleza, Injusticia ... presentes en cosas, acciones, leyes ...); "qué es" reforzado por "qué se da el caso de ser precisamente eso" de "Belleza, Triángulo...".

Fase segunda: Lo de "precisamente eso" —lo que "precisamente" es Justicia, Belleza...— ha de serlo "de por sí mismo, καθ' αὑτό", no por acciones o propiedades o estados de cosas, hombres, leyes...; serlo "consigo mismo, μεθ' αὑτοῦ", no por acompañarse de cosas, hombres, acciones...; serlo "cual

único": "a solas y en firme" (μόνον, μένειν), no por corte de imitadores, similores, ídolos. . .; y serlo "siempre", no por un tiempo: estación, edad. . . (ἀεί).

En el caso de poderse cumplir estas condiciones de identidad perfecta, lo que entonces se vea será lo que algo tenga de eidos e idea. Se verá en bellezas Belleza, y en Belleza, [Belleza]. . .; en cosas redondas, Circunferencia; y en Circunferencia, [Circunferencia]

A su vez estas condiciones permiten —y fuerzan— a ir descartando a lo largo (διά) de lo que se dice (λόγος) todo lo que no las llene - todas o alguna. Ir rechazando, con cuenta-y-razón (λόγος), pretendidas definiciones de . . . Belleza ("Hipias Mayor"), Justicia ("República"), Piedad ("Eutifron"). . .

Estas condiciones dirigen el "diálogo", paso a paso, hacia una respuesta; de suyo hacia esa *respuesta que daría un [eidos-idea], —el de [Belleza], [Bondad], [Piedad], [Injusticia], [Fealdad]. . .*

A su vez tales condiciones revelan, al no cumplirse o al ir no cumpliéndose, el fracaso de diálogo: del proceso a pasos del logos *a* través *(a lo largo, διά) de diá-*logos. *Tal fracaso —llamado a veces "athétesis", ἀ-θέτησις: palabra no usada por Sócrates, ni aun al admitir frecuentemente el fracaso de un diálogo —deja enhiesta la dirección y la meta no alcanzada o alcanzable por el procedimiento seguido—, y éste queda rechazado por no dia-léctico.*

Las condiciones 1ª y 2ª quedan cual plan dialéctico, —cual camino (ὁδός) a seguir (μετά).

Fase tercera. *A lo largo de un diálogo impelido por tales progresivas condiciones los dialogantes van tomando conciencia ellos mismos —por sí mismos— de si saben, o no saben, con el saber que da de suyo un eidos o idea vistos al fin*

y final y cual fin-final (Cl. I.4) del proceso, —previstos o entre-vistos en su comienzo y, en cada paso, mejor distinguido (δι-ἰδέναι).

III. 2) Letras - palabras - frases.

Un ejemplo ejemplar declarará este punto. Sócrates, dialogando con Hermógenes, ante Cratilo los dos, le dice que la palabra ἄνθρωπος, "ánthropos" (hombre) indica (σημαίνει) la frase ἀναθρῶν ἅ ὄπωπε: "el-que-mira-lo-que-vio".

Planteémonos la doble cuestión: (a) ¿"anthropos" es condensación de "anathron-haópope"?, -

↓ *an-a-thro-nhao-po-pe*

↓ *an-thro-po* ↓

¿cual "correvedile" es condensación de "corre-ve-y-dile"?; o ¿cómo "calidoscopio" lo es de "kalon-eidos-scopein"? "Correvedile" puede entendérselo y aplicarlo correctamente sin caer en cuenta, ni tener que caer en cuenta, de que es "frase" condensada; y aún más vale esto de "calidoscopio".

¿Precedió, o tuvo que preceder, la frase "anathronhaopope" a "anthropos"?, —¿cuál, casi de seguro, "corre-ve-dile" procedió a "correvedile"? ¿Precede, en el logos, el estado de "frase" a su condensación o reducción a "palabra"? ¿Durante cuánto tiempo continúa resonando en una palabra, —al pensarla-decirla-oírla— la frase original?

A este proceso o procedimiento llama Sócrates "dar nombre", "denominar" (ὀνομάζειν). (b) Al revés: ¿a una "palabra" —a algunas privilegiadas por especial caso o razón— hay que deshacerlas, dilatarlas, en "frases"?, cual si invirtiendo las flechas escribiéramos

antropos

an-a-thro-nhao-po-pe; ¿o

calidoscopio

kalon-eidos-scopein?

"El hombre", dícele Sócrates a Hermógenes, "no sólo mira; además razona (λογίζεται); lo que vio"; "razona" y "vuelve a razonar" (ἀνα-λογίζεται); mira (ἀθρεῖ) y re mira (ἀν-αθρεῖ).

Recuérdese que "logos" es palabra "acorde" (Cl. I.1), de modo que el hombre da cuenta-y-razón, discurre, relata... todo lo que mira y remira, no precisamente para quedar encandilado por mirar y remirar lo mismo, sino para "hablar", —con razón, razonamiento, cuenta, discurso, leyenda... definición... Mira lo que ve; escucha lo que oye; pondera lo que piensa...

Preguntemos: Sócrates —y/o Platón— ¿intentan indicar a Hermógenes y a Cratilo el que uno de esos dos —o los dos— procesos: directo o inverso: de "frase a palabra", de "palabra a frase" han sido, son y "han de ser" relaciones propias del logos? Para comenzar, ante todo, ¿serlo de logos especiales, —nombres de dioses, de héroes, de elementos físicos, de atributos morales...? ¿Que una parte del método dialéctico ha de consistir en "tejer, cortar, perforar" —o en destejer, coser soldar— los "nombres" (ὀνόματα), porque el nombre es "instrumento instructor y discernidor de lo esencial (οὐσία) de las cosas, cual lo es del tejido la lanzadera..."? "Tal es la rectitud natural del nombre"; "se pueden añadir o quitar —con ciertas limitaciones— letras de un nombre (dado de buenas a primeras) hasta que la esencia de la cosa domine y se haga manifiesta en el nombre". "Esto es mirar hacia lo

que es, precisamente, el nombre": "a su eidos"; a esto ha de mirar "el varón dialéctico, si ha de imponer correctamente nombres".

Son palabras de Sócrates —y/o de Platón.

¿No han de obligar al "traductor"?, —¿al lector concienzudo?, —¿actual o futuro?

Tal es la única "filología" que debe respetar, admitir y practicar un "traductor", —no, tal vez, un "gramático" o "filólogo" actual— respecto de los "diálogos" de Sócrates y/o Platón.

Una palabra no puede —en dialéctica, en diálogo, y en boca de varón dialéctico— quedarse (a) en fase de sonido especial; como la oye un bárbaro (b) ni en la de sonido especial que alude y encamina a una cosa especial: hombre, aire, Júpiter. . ., cual mero gesto de índice indicador que nada declara, explica, "dice"; (c) ni puede reducirse el "logos" a sistema de "señales", a "abreviaturas" convencionales y dirigentes del tránsito y trato con cosas.

El "logos" o la palabra, (1), además de poder "usarse" sin saber "qué es" ella y "cuál es" en esencia o eidos-idea, aun con tales ignorancias consta que "sirve" para llegarse a mirar, tocar, la (su) cosa; (2) al retraer a la palabra de su uso o mantenerla sin uso, recogida "en sí misma" (αὐτὸ καθ' αὑτό), la palabra adquiere "significado" o "sentido"; como palabra, dice, aun entonces, algo, y no se hace "ruido" o pura "sonancia". (3) Mas tal "significado" de la palabra en su estado de "en vilo" o "en aire" ha de ser rehecho o vuelto a su "frase" originaria: a su verdadero "nombre".

Tres fases del "logos". No siempre se llega a la tercera: puede dis-currirse por las tres, en las dos direcciones.

La 2ª y 3ª excluyen lo que ahora llamamos —y hacemos— abreviaturas, definiciones meramente "nominales" o "implí-

citas"; palabras hechas "enseres" o utensilios (fase 1ª). Procedimiento este último propio de gente con prisas de acción, frecuentemente prófugos del pensar, o incapaces de hablar pensando dialécticamente (fase 3ª) o repensando y rehaciendo dialécticamente el lenguaje cotidiano (fase 1ª).

Sustituir "hombre" por h, "mortal" por M; y escribir M(h) ("Mortal" es el hombre); o F(x), o A... jamás lo hicieron ni Sócrates ni Platón. M(h), F(x), h( ), h... son realmente im-pensables e in-decibles, in-empalabrables para griegos, cual Sócrates, Platón.

M, h, M(h), F(x), A... son palabras "enseres": palabras "en (estado de) uso" (fase 1ª).

Empero, haber inventado el hacer de la palabra (logos) cosa-de-uso, casi totalmente y puramente de uso —reducidos a un mínimo pensarla y repensarla— es un invento real y operante; invento, hecho ya en tiempos de Sócrates, llevado al límite, al extremo, en los actuales, tanto que es todo una técnica (arte de artesano habilísimos en lógica *formal, matemática, simbólica), rellena de artefactos y artificios (artilugios fueran algunos para Sócrates y Platón).*

Está claro que "pensar-oír-hablar" (logos) según las fases 2ª y 3ª extiende: dilata y demora razones-razonamiento-discursos-conversación-relato-cuenta...

Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos, no tenían prisas en nada de eso. Tenían, para ello, libres (σχολή) casi las veinticuatro horas del día; y algunos diálogos se iniciaban al amanecer y terminaban al atardecer del día del solsticio de un verano. Así, "Leyes". Otros —"República"— se repartían las horas de las fiestas en honor de Diana, en Junio; a veces, dos diálogos en una mañana, —"Teeteto", "Eutifron".

¿Tienen aún las letras —"elementos" (στοιχεῖα) de las palabras— una resonancia a eídoses, a significados elementales,

cual la "erre" (τὸ ῥῶ) a "movimiento", —tanto tanto que "sea ella cual instrumento activo (ἔργον, ὄργανον) de todo movimiento, dentro de la palabra en que se halle— así en ῥεῖν, ῥοή, τρόμῳ, τρέχειν, κρούειν. . .? ¿O la "i" (ἰῶτα), resuena a "ligero", y "aligera" (ὄργανον) a la palabra en que esté. . .?

Sócrates se lo plantea a Hermógenes ante Cratilo. En este caso ni aun las letras serían ruido ni simple "sonancia", sino estarían informadas de eídoses, de significados simples, elementales; mas no, de "frases" enteras.

Significados elementales que declaran la οὐσία o esencia elemental del ser: la "erre" declararía, ella por sí misma (καθ' αὑτό), que "todas las cosas (χρήματα) se hallan afectadas de fluencia", —"cual lo dice Heráclito".

Para tratar de reproducir lo que las palabras griegas hacen y dicen en este texto por la virtud activa (ἔργον, energía) de la "erre" interna, traduzcamos: "todas las cosas se hallan afectadas por una r-iada(ῥεῦμα) y por cata-rro-o" (κατα-ῥῥοῦ)".

A Cratilo la "erre" le resuena a la esencia o eidos del ser, de todo, según Heráclito.

El "logo" griego —el lenguaje— inventó y disponía de palabras de tipo "acorde" de significaciones (Cl. I. 1), en unidad de palabra (en unidad fonética); (2) de palabras resonantes a "frases esenciales" (Cl. III.2); (3) de palabra, algunas de cuyas letras (elementos, στοιχεῖα) resonaban a la "esencia" básica del universo, de todos los seres (Cl. III.2).

¿El "logos" griego les sonaba y resonaba a (1), (2), (3) aun a Sócrates y/o Platón?

¿O era una posibilidad del "logos", del suyo, la de que, por obra de un "Legislador, varón dialéctico", su logos llegara a sonar y resonar en acto a (1), (2), (3)?

¿No indicaron Sócrates y Platón con ejemplos concretos

y normas generales cómo hacer que, respecto del logos —o lengua en y con que ellos se encontraron desde niños pensando-hablando-oyendo— rindieran al máximo los recursos de tipo (Cl. I. 1) y (Cl. III. 2)? Lo practicó Sócrates ante Hermógenes y Cratilo; y en otros diálogos, oportunamente, ante otros codialogantes y oyentes. ¿Hemos de darnos por aludidos los traductores?

IV

Indicadores

IV. 1) Indicadores de existencia. *(a) Los llamados "nombres propios": aquí los de "todos" los codialogantes —Sócrates, Parménides, Zenón, Fedro, Pausanias, Agatón, Alcibíades. . .— designados por sus nombres, repetida y mutuamente, durante el diálogo; (b) otros codialogantes designados por descripciones inequívocas, por estar presentes, cual "el Extranjero de Elea", "el Extranjero ateniense"; (c) nombres propios de no dialogantes, mas presentes en determinadas y públicas circunstancias, cual "Platón, éste precisamente"* (οὑτοσί)*, —a quien Sócrates debió señalar con el dedo al pronunciar tal nombre, cual de garante ante los jueces (*Apología *34 a). Se trata de la clásica y aún vigente función designativa máxima de existencia: la del "nombre propio" o "pronombre propio" o "descripción" garantizada, en cuanto existencia y unicidad, por determinadas circunstancias.*

Esto clava y remacha en la realidad, existencia, el diálogo entre los codialogantes.

Recuérdese —sea dicho en una frase, casi superflua— que, en aquellos tiempos, no existía el género nuestro de "novela".

Lo dicho acerca de hombres, vale respecto de dioses: sus nombres propios, sus descripciones características.

Las frases: ¡por Júpiter!, ¡por los dioses!... las pronunciaban Sócrates y codialogantes con la fuerza y respeto de sincera creencia en su existencia, y juraban por ellos, o los conjuraban cual testigos y garantes reales de afirmaciones necesitadas de seguridad si se las dejase en puramente humanas. La traducción ha conservado tales frases tal cual. Remachan lo dialogado en la realidad. El lector que tenga escrúpulos en decirlas con su resonancia religiosa, sustitúyalas mentalmente por otras de su devoción o creencia; mas remache el diálogo en la realidad, para leerlo y pensarlo en su "tono" griego, —cosa tan importante, al menos, como fijar y mantener el "tono" en una composición musical nuestra, clásica.

(A) son "indicadores" *de* existencia *o* realidad *de eidos e idea los nombres propios de Belleza, Fealdad, Justicia, Injusticia, Piedad... Sócrates nombres tales eídoses o ideas no con la forma abstracta equivalente a la anterior castellana, —fuera de raras veces; sino con la de adjetivo neutro sustantivado—, si se acepta aquí esta intromisión de ambigua terminología actual. Dice "lo bueno"* (τὸ Ἀγαθόν)*, "lo Malo"* (τὸ κακόν)*, "lo Bello"* (τὸ καλόν)*, "lo Feo"* (τὸ αἰσχρόν)*..., en que lo llamado ahora "artículo" tiene la fuerza de demostrativo: de "indicador", reforzable por* αὐτό*, por "mismo";* αὐτὸ τὸ ἴσον*: lo Igual "mismo", "precisamente" (lo igual)...;* αὐτὸ τὸ Ἀγαθόν*: es "eso, precisamente" (lo Bueno).*

Sócrates —y/o Platón— reforzará insistentemente la designación o función de "indicador" de realidad con las frases potencialmente "indicadoras" (Cl. II. 1, 2): "eso precisamente en cuanto en sí mismo, consigo mismo, firme, único, eterno". Tales refuerzos —mediante tales indicadores, propios de cosas tan reforzadamente indicables— no los aplican ni Sócrates ni Platón a las "cosas" bellas, buenas, iguales, injustas; ni

siquiera a los "individuos", —Alcibíades, Agatón, Fedro, Parménides... Ellos son, a lo más, indicados con "éste precisamente" (ὅδε, οὑτοσί); mas no, con "éste, en cuanto él mismo, consigo mismo, firme, único, eterno".

Desde este punto de vista —llamémoslo de gramática filosófica— los eidoses en especial "lo Bueno", "lo Malo"... son indicados como más reales aún que los individuos que a Ellos se asemejen, participen, imiten. Los "indicadores" de máxima potencia-en-realidad se reservan para los eidoses (e ideas).

(B) Respecto de los individuos. Reciben cual denominación valorativa propia la de "eídolos", —de eidos en diminutivo, de ideíllas. Por tanto su realidad es (se dice ser) de grado esencialmente menor; y, por tanto, son menos "indicables"; y la mente no puede clavarse y clavar en ellos nombres y razones cual lo puede hacer en los eidoses, por ser mismos y mismísimos.

Timeo afirma esto mismo respecto del pronombre "indicador de realidad": "el esto" (o "lo esto", τόδε). Nada de lo real sensible, —sea agua, aire... y los compuestos, en grado mayor o menor, de ellos— es y se debe llamar "este" (esto), sino solamente "tal", τοιοῦτον, "quisieste", —el agua sensible es quisiagua (de Agua-eidos), eídolo de Agua, acu-oide...; el fuego de acá es real por modo y grado de igni-forme o pir-oide...: eídolo de Fuego (eidos). Igual se diría de Sócrates. No es hombre; no es "este" hombre (ὅδε); es antropoide, ideílla o ídolo de Hombre (eidos). Señalable aún, decible con el "indicador" de "quisieste"; y aún con el de "éste"; mas con un "éste" no reforzable o potenciable con "mismo, en cuanto consigo mismo...".

Sócrates y codialogantes, Platón y coacadémicos, sienten ser su propia realidad —y lo expresan en logos ajustados a

ella— como de grado inferior, tal vez inferior en cuanto grados, a la realidad de los eidoses (o ideas). Se notan ser, por comparación, quisieste, quisirreales, —y saben decirlo en su lengua.

Qué cuestiones suscite este punto, o advertencia "verbal", y qué teorías metafísicas u ontológicas refute o confirme —o, como se dice ahora, qué "compromisos ontológicos" suponga e imponga— no es obligación que el presente traductor e introductor se haya impuesto decidir. Se ha impuesto la de ofrecer indicios "verbales" apoyados en el texto —bien leído-oído-y-pensado— dejando al lector el que forme él, "él mismo, consigo mismo", la teoría o interpretación ontológica.

IV.2) Indicadores de graduación.

Los eidoses (o ideas) no admiten cambio de estado: de positivo a superlativo. Lo Bueno (Bondad), Lo Bello... son lo que son —lo Bueno es bueno, lo Bello es bello... lo Uno (τὸ ἕν) es uno...— en grado tal y tanto de mismidad que ni son superlativo de un comparativo y ambos de un positivo, ni Ellos admiten superarse hacia otro Superlativo, o ser comparados con otro superior en su orden —los eidoses, son cada uno, "único" (μόνον) en su orden.

Mas las cosas —bellas, feas, justas, buenas...— pueden superar su estado natural de eídolos, de quisieidos —llamemos "positivo" a tal estado— y mejorarse (o empeorarse), y llegar a ser "óptimas", —ἄριστον, respecto de Lo Bueno; embellecerse (o afearse) y llegar a bellísimo (κάλλιστον), respecto de Lo Bello. La vista sensible es, en su estado positivo, εἴδωλον, ídolo, pues ve (ἰδεῖν); es real y "verbalmente" quisieidos o quisiidea; mas puede superar tal estado (inicial o natural) suyo y llegar a ser" ἡλιοειδέστατον": de eidos el más parecido al Sol: ser ideísima, superado máximamente (lo más posible) su estado de eídolo.

Por el procedimiento o instalación dialéctica —de que Sócrates hablara en el diálogo República o Politeía— la vista sensible asciende a vista superlativa, a un máximo insuperable ya. Mas no llega ni puede llegar la vista a ser ni siquiera la Luz ni el Sol, —que son, a pesar de sus excelencias, y de ser "individuos" indicables: La *Luz,* El *Sol— eídolos respecto de "Lo Bueno"* (ἰδέα τοῦ Ἀλαθοῦ). *Aparte de ser —según Timeo, escuchado atentamente por Sócrates presente— tanto Sol como Luz y como Vista unos "quisieste" y "quisieidos".*

Por mucho que, cambiando el estado (inicial, positivo o puesto) de su ser, una cosa sensible: hombre, vista, Sol, Luz, acciones, poemas, leyes... vaya siendo más semejante a un "eidos": a Lo Bueno, a lo Bello, a Lo Uno, a lo Injusto, a lo Feo... no llegará a ser eidos. El estado "superlativo" de una cosa no llega a coidentificarse con un eidos. El óptimo no es lo Bueno; El bellísimo no es lo Bello... El superlativo de bueno no es lo Bueno.

Las formas verbales de positivo, comparativo, superlativo son "indicadores" del grado de realidad de una cosa real, existente.

Bellísimo es "más" real y lo es de "mejor" manera que "bello"; Optimo es más real y lo es de mejor manera que "bueno"...

Pero, sobre tales superlativos —máxima y mejormente reales— están los eidoses. Están éstos, con palabras de Sócrates, ἐπ-ἐκεινα: *más allá de los superlativos. Y ellos, cada eidos, es* ἐκεῖνο: *es "Aquel" o "Aquello", respecto de los otros, aun de (sus) superlativos.*

Advirtamos ya, para dar violentamente por terminado este punto, que la mente-pensamiento-palabra de Sócrates y/o Platón están puestas a ser lo real (inicial, positivo) en estado de superlativo, —estado que no llega a ser "eidos". El eídolon no llegará a ser eidos.

La traducción emplea el superlativo siempre que lo empleen Sócrates, Platón o sus codialogantes. "Superlativo" es "tono" o "tónica" de diálogos enteros, o de partes típicas de ellos.

Vaya el lector haciendo durante la lectura (mejor aún, a lo largo de una lectura "pronunciada") algo así como una estadística de palabras en "superlativo". Notará que forman una mayoría las de verdaderisimo (ἀληθέστατα), *correctísimo* (ὀρθότατα), *bellísimo* (κάλλιστα), *buenisimo* (ἄριστον βέλτιστον), *decorosísimo* (κοσμιώτατος), *necesarísimo* (ἀναγκαιότατον), *imposibilísimo* (ἀδυνατώτατον), *perfectísimo* (τελειώτατος)*... Los "indicadores" señalados aquí le ayudarán a no resbalar o patinar por tales palabras. Son "indicadores" de realidad, de existencia máxima de una cosa, —y no, exageraciones de dudoso o mal gusto literario, filosófico o sentimental.*

IV.3) Indicador de existencia (o realidad).

Máxima general.

La palabra ὄν, *"ente", pertenece al tipo de palabra "acorde".* Es uni-sonante, *mas pluri-significante, —(Cl. I) empleando aquí estas palabras que, con todo lo anterior, habrán alcanzado sus propios valor y justificación.*

Tal palabra, en su unidad sonora es bi-significante. "Ente" (ὄν) *suena a "alguien" (Sócrates, Agua...) que* "está-siendo" *"algo" (mortal, enfermo; líquida, caliente...) Escribamos «(—) está-siendo (—.—)». "Estar-siendo" es la manera de "ser realmente" (alguien algo).*

Sócrates y/o Platón emplean las frases ὄντως ὄν: *"estar siendo" realmente (alguien algo);* τῷ ὄντι, *en realidad;* τῷ ὄντι ὄντως, *realmente en realidad, —"en realidad de verdad" sería su equivalente en "frase hecha" castellana. Nótense los grados de refuerzo "en realidad": potencias ascendentes o afincantes de onto-logía:* ὄν, ὄντως, τῷ ὄντι, τῷ ὄντι, ὄντως: *estar-sien-*

do, estar siendo realmente, en realidad, realmente en realidad (alguien algo).

Sócrates y/o Platón, al pensar-hablar de que "Alguien" (eidos, eídolos) es "algo" (en sí, consigo mismo, eterno, único...; o movible, movido, simple, compuesto...), lo de "es" es "estarlo-siendo", reforzable por "realmente"...

La traducción no omite jamás tales refuerzos cuando el original los emplea. Aquí se ha señalado su fuerza peculiar: afincar, cada ente en su ser, en la realidad, en la existencia.

Máximo y general compromiso "ontológico".

Realismo integérrimo e integral: en todo lo de todos, y en todos.

Así que las frases-fórmula: "qué es" (τί ἐστιν), "qué, por cierto, es"... hay que pensarlas, al decirlas y oírlas, como "¿qué están siendo, en realidad, en realidad de verdad" lo Justo, lo Bello ... Agua-agua, Fuego-fuego, Hombre-hombre...?

Así todo está colocado, afincado, en el máximo de realidad; comprometido, al máximo, con y en onto-logía: en pensar-hablar de ser: de "ser que está siendo" en realidad de verdad.

Tal es el "tono" onto-lógico que dan a diálogos, a párrafos, a frases los filológica y gramaticalmente "inocuos" adverbios o frases adverbiales: "en realidad", "en realidad de verdad".

Adverbios eminentemente filosóficos.

El lector que los esté siendo: pensando-diciendo (al leerlos en griego o en castellano) cual "tono" de un diálogo entero (a veces), de párrafos (más frecuentemente), y aun de palabras (frecuentemente verbos, sustantivos o adjetivos) habrá pensado-dicho-oído "diálogo" de Sócrates con sus codia-

logantes y oyentes —Platón con sus académicos—, y no un diálogo entre lógicos formales, matemáticos, simbólicos, filósofos analíticos modernos, nominalistas o conceptualistas, gramáticos o filólogos de la Edad Media o de nuestros mismos días.

(Más detalles, y justificaciones, aparecerán en los Argumentos y Notas puestas a los diálogos. Muchas de las dificultades y cuestiones que lo anterior haya causado en la mente de algunos lectores —filósofos, filólogos, o no— les acudieron y atormentaron ya a Sócrates y a sus codialogantes, a Platón y a sus académicos. El lector verá cómo las plantearon e intentaron solucionar. Otras, tal vez sean nuevas, de ellos respecto de nosotros; o de nosotros respecto de ellos).

BANQUETE

(SOBRE EL AMOR. ETICO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas. 416 a. C. La conversación inicial del diálogo es de hacia 400.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. De unos 54 años. Filosofante dialéctico.

FEDRO. De Mirrinos. Atica. De unos 35 años. Amante de toda clase de discursos. Compositor de ellos.

PAUSANIAS. Orador, dramaturgo, médico filosofante.

ERYXÍMACO. Médico.

ARISTÓFANES. El famoso dramaturgo.

AGATÓN. Joven actor. Triunfante. De unos 30 años.

DIÓTIMA. De Mantinea. Sacerdotisa. Estuvo en Atenas hacia el 440.

ALCIBÍADES. Ateniense. De unos 35 años. Aristócrata. Político. Discípulo, admirador y enamorado de Sócrates.

APOLODORO. Discípulo apasionado de Sócrates.

ARISTODEMO. De Cydatenas. Discípulo apasionado de Sócrates. Compañero (innominado).

Lugar y tiempo del diálogo transcrito. Atenas. Academia. Hacia el 380.

ADVERTENCIAS

Primera: No sólo a diferencia, sino aun en contraposición deliberada con los demás diálogos "socráticos", a éste no precede, cual a los demás, un *Argumento,* es decir: una especie de radiografía lógica que haga aparecer el esqueleto conceptual-filosófico del diálogo, encomendando a la letra de él —al diálogo entre dialogantes vivientes— el rellenar tal esqueleto de carne y sangre, de alma y mente, de palabras tales que el viento, y aun huracanes morales y religiosos de muchos siglos, no han podido llevárselas y silenciarlas, ni la "pedantería escolástica", de que habla Robin —el gran, y total traductor e intérprete de Platón— ha conseguido desmontarlo y desarticularlo: someterlo a un examen analítico que a Robin le parece "sacrilegio".

El traductor presente cometió una vez tal "sacrilegio", —hace más de treinta años. El lector, después de leído —y releído, si ya leído— el *Banquete,* convendrá con el traductor en que cometer por segunda vez tal sacrilegio no merecería perdón de nadie: ni filósofo ni literato ni lector de buen gusto.

Segunda: Las notas, a continuación del Diálogo, intentan aclarar los puntos que, más de ordinario, suelen presentar dificultades, filosóficas o no, al lector culto, no especialista actual o futuro en Platón o en filosofía. No se remite a ellas en el texto con signo alguno para no distraer la atención del lector de lo más importante que es el diálogo viviente, —cual durante una representación teatral no se interrumpe ninguna escena, o frase, con aclaraciones.

Este diálogo es "espectáculo" por insuperada excelencia de los dialogantes y del tema.

Tercera: Hay en música —y acepte benévolamente el lector la sencillez de lo siguiente— notas sueltas y "acordes" de varias, —de tres, de cuatro o más. Hay en el lenguaje —en el antiguo sobre todo y en el griego eminentemente— palabras de tipo "acorde": palabras uni-sonantes, en cuanto sonido, mas multisignificantes, en cuanto a sentido. Son palabras "acorde". Así lo es la de "logos" —de que proviene la de "lógica"— que, siendo una en cuanto a sonido, resonaba en cuanto "acorde", a "palabra, razonamiento, discurso, cuenta,

relato, dicho, leyenda, razón, proporción . . .". El griego oía todo eso, a la vez y a la una, al oír y pronunciar "logos". Mas el contexto destacaba alguna o algunas notas cual dominantes; vgr., a veces "logos" resonaba a "cuenta-y-razón": a razón matemática. "Logos" resonaba, a veces, a razón empalabrada o a palabra enrazonada, según los casos. Mas siempre era "acorde". Véase este punto, y otros casos ejemplares en Clave hermenéutica (indicada con Cl. I, 1, 2 . . .; II, III, IV).

Pues bien: "Amor" es simple en cuanto palabra: es uni-sonante. Mas es "acorde" en cuanto a significaciones, —es multi-significante, y, cual multisignificante, pudo cada uno acentuar, poner en resalte, *una* nota: la divina, la cósmica, la medicinal, la fisiológica, la retórica, la dialéctica; *una* nota, cual dominante; las demás, siempre sonantes, resonantes a los demás significados.

En virtud de tal uni-sonancia y multisignificancia, pudo Platón hacer sonar en *un* diálogo seis significaciones tan diversas y aun opuestas, al parecer, cual las que de la unitaria palabra "Amor" dan Fedro, Pausanias, Eryxímaco, Aristófanes, Agatón, Diótima (Sócrates). Los seis emplean una palabra, una sola palabra; pero, por oírla ellos —griegos, eminentemente griegos, cada uno a su manera— cual "acorde" cual multisignificante, pudo cada uno acentuar, poner en resalte, *una* nota: la divina, la cósmica, la medicinal, la fisiológica, la retórica, la dialéctica; *una* nota, cual dominante; las demás, siempre sonantes, resonantes a los demás significados.

No es, pues, "Amor" palabra equívoca o ambigua para el griego. Es un prejuicio el que "Amor" —o toda palabra— haya de tener un solo significado. "Amor" es "acorde" para el griego. Y tal "acorde", hecho viviente, es *el* diálogo "Banquete".

Lo que cada dialogante dice, en su turno, es una de las notas de Amor. Una, hecha predominante. Mas no excluyente de las demás. Por esto se complementan, resaltan, dentro de un ambiente de respeto mutuo, de libertad de pensamiento y expresión —libertad tomada y otorgada— y dicha en un lenguaje de natural altura literaria que siglos y traducciones no han logrado ni alcanzar ni superar.

Es el "acorde" lo insuperable e inalcanzable.

El lector, "oyéndolo", podrá notar, para sí, si "Amor" resuena —perceptiblemente para él— a todas esas notas, a la vez, a la una. Advertir si en él, en el suyo (amor), predomina una, sin acallar violentamente, ruidosamente, a las demás.

Si "su" amor no ha llegado a ser "acorde" tan multisignificante cual el griego, le será posible, ante tal ejemplo, saber qué le falta a su amor para ser poli-fonía, y dejar de ser monodía, propensa a monotonía, —sentimental, verbal.

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ

[ἢ περὶ ἔρωτος· ἠθικός.]

ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΣ ΕΤΑΙΡΟΣ

ΑΠΟΛΛΟΔΩΡΟΣ. Δοκῶ μοι περὶ ὧν πυνθάνεσθε οὐκ 172
ἀμελέτητος εἶναι. Καὶ γὰρ ἐτύγχανον πρῴην εἰς ἄστυ
οἴκοθεν ἀνιὼν Φαληρόθεν· τῶν οὖν γνωρίμων τις ὄπισθεν
κατιδών με πόρρωθεν ἐκάλεσε καί, παίζων ἅμα τῇ κλήσει·
« Ὦ Φαληρεύς, ἔφη, οὗτος Ἀπολλόδωρος, οὐ περι-
μένεις; » Κἀγὼ ἐπιστὰς περιέμεινα. Καὶ ὅς· « Ἀπολ-
λόδωρε, ἔφη, καὶ μὴν καὶ ἔναγχός σε ἐζήτουν, βουλόμενος
διαπυθέσθαι τὴν Ἀγάθωνος συνουσίαν καὶ Σωκράτους καὶ
Ἀλκιβιάδου καὶ τῶν ἄλλων τῶν τότε ἐν τῷ συνδείπνῳ b
παραγενομένων, περὶ τῶν ἐρωτικῶν λόγων τίνες ἦσαν.
Ἄλλος γάρ τίς μοι διηγεῖτο, ἀκηκοὼς Φοίνικος τοῦ
Φιλίππου, ἔφη δὲ καὶ σὲ εἰδέναι. Ἀλλὰ γὰρ οὐδὲν εἶχε
σαφὲς λέγειν· σὺ οὖν μοι διήγησαι, δικαιότατος γὰρ εἶ

Titulus : περὶ ἀγαθοῦ B² i. m. et Diog. La. III, 58 π. ἀγ. ἢ περὶ ἔρωτος Y.

172 a 1 οὐκ: νῦν οὐκ Method. *Conv. uirg.* I || 3 Φαληρόθεν : del. Naber || 5 Ὦ: ὁ Y ὁ Ald. || Ἀπολλόδωρος : secl. Badham || οὐ: οὐ σὺ Sauppe Schanz || περιμένεις : -μενεις B -μενεῖς Ald. et exc. Burnet codd. omnes || 6 Ἀπολλόδωρε : ὦ Ἀπ. Hirschig Schanz || 7 καὶ μὴν καί : κ. μ. Y καὶ γὰρ Method. || 8 συνουσίαν (et Method.) : ξυν. TW || b 1 ἐν τῷ συνδείπνῳ : secl. Baiter || συνδείπνῳ (et Method.) : -δειπνεῖν TW² (ειν s. u.) || 3 διηγεῖτο : -εῖται Y.

BANQUETE

(SOBRE EL AMOR ETICO)

APOLODORO Y COMPAÑERO

172 APOLODORO. Me parece que sobre lo que me preguntáis no
me encuentro del todo desprevenido. Pues precisamente antes
de ayer, viniendo de mi casa de Falera a la ciudad, me divisó
por la espalda uno de mis conocidos y, llamándome de lejos
y jugando a la vez con la voz, me dijo: "¡He! ¡Falereo!,
Apolodoro en persona, ¿qué no me aguardas?". Y yo, dete-
niéndome, aguardé. Y me dijo: "Por cierto, Apolodoro, que
te he estado buscando no hace mucho con voluntad de ente-
rarme acerca de la reunión de Agatón y Sócrates, Alcibíades
b y los demás que, con ocasión del banquete, estuvieron presen-
tes, y acerca de las razones que se dijeron sobre Amor;
que no sé quién me las refirió "de oídas", de habérselas oído
a Fénix, el de Filipo; me dijo, con todo, que tú las sabías
"de vista". Por lo demás, nada de bueno me supo decir. Cuén-
tamelas, pues, tú, que es justo de toda justicia difundir, cual
buenas nuevas, las palabras del amigo. Y ante todo dime: ¿es-
tuviste tú mismo presente en esa reunión o no?". Y yo le
c respondí: "Por cierto que bien parece no haberte referido
nada de bueno el relator si crees que la reunión, por la que
preguntas, ha tenido lugar hace poco, tan poco que yo haya
podido estar presente". "Por mí que así lo creía", dije yo. "¿De
dónde sacas tal cosa, Glaucón?, —respondí yo a mi vez. ¿No
sabes, por lo que se ve, que Agatón está, desde hace muchos
años, lejos de su casa y de su pueblo, y que no son todavía
tres años los que me trato con Sócrates y he hecho una de
mis diarias preocupaciones saber qué dice o qué hace? Que
antes andaba a lo que saliere; y, creyéndome hacer algo, no
pasaba de ser un infeliz, más infeliz que ninguno y no menos

173 infeliz de lo que tú eres ahora; ¡y pensaba que era preciso
hacer todo menos filosofar!". "En vez de bromear —dijo
Glaucón— dime cuándo tuvo lugar esa reunión". Y yo le
respondí: "Cuando nosotros éramos aún niños, allá cuando
Agatón triunfó en su primera tragedia, al día siguiente de
las fiestas que por tal motivo ofrecieron, con sacrificios, Agatón
mismo y los coristas". "Hace, pues, muchísimo tiempo,
según parece", —dijo Glaucón. "Pero, entonces, ¿quién te la
refirió? ¿Sócrates mismo?". "No, ¡por Júpiter! —repliqué yo;
b sino el mismo que la refirió a Fénix. Fue un tal Aristodemo,
de Cydatenas, esmirriado, siempre descalzo. Y estuvo presente
en la reunión por andar enamorado de Sócrates, y enamorado
entre los que lo estaban más en aquellos días, a mi parecer. No
sólo esto, que yo mismo pregunté ya a Sócrates sobre algunas
cosas de lo que oí decir a Aristodemo, y convino en que las
cosas pasaron como Aristodemo me las refirió". "¿Por qué,
pues —añadió Glaucón—, no me las cuentas por lo largo?; que,
por cierto, el camino que nos falta andar de aquí a la ciudad
viene como hecho para hablar y para escuchar".

Caminando, pues, hicimos largas palabras sobre ello; de manera
que, como os dije al principio, no me encuentro del todo
c desprevenido. Si es menester, pues, que os las refiera también
a vosotros, lo haré una vez más; que, por lo que a
mí toca, cuando oigo a otros hacer palabra sobre filosofía o
bien cuando yo mismo la hago, aun dejando aparte el provecho
que creo sacar, me lleno de extraordinario júbilo. Bien
al contrario cuando habláis vosotros, los ricos y los hombres
de negocios: os me hacéis pesados y me dais lástima vosotros,
y vuestros amigos, pues os creéis hacer algo y no hacéis nada.
d Aunque tal vez penséis que soy un desventurado; y creo que
en verdad vosotros lo creéis así; empero, yo no creo que vosotros
seáis unos desventurados, sino sé que lo sois, y lo sé bien
sabido.

COMPAÑERO. Siempre eres el mismo, Apolodoro; siempre estás hablando mal de ti y de los demás, y me parece sencillamente que tienes por unos infelices a todos menos a Sócrates, comenzando a contar por ti. No sé, por mi vida, de dónde ni desde cuándo te habrá venido el sobrenombre que tienes de "maniático", aunque en tus palabras siempre lo eres, y te ha dado por ponerte agresivo con todos menos con Sócrates.

e APOLODORO. ¡Amigo del alma! Pero, ¿será tan evidente que, al pensar así sobre mí y sobre los demás, desvaríe como maniático?

174 COMPAÑERO. No vale la pena, Apolodoro, de que discutamos ahora sobre este punto. Haz, más bien, lo que te hemos pedido y refiere cuáles fueron aquellos razonamientos.

APOLODORO. —Fueron, más o menos éstos . . . Mejor: voy a intentar referíroslos por los mismos pasos con que Aristodemo me los refirió.

Me contó, pues, Aristodemo, haber tenido la suerte de encontrarse con un Sócrates bien lavado y calzado de sandalias, cosas que el otro Sócrates solía hacer raras veces; haberle preguntado a dónde iba tan peripuesto, y haber respondido Sócrates: "Al banquete de Agatón; que, por cierto, ayer, horrorizado de la muchedumbre, huí de encontrarlo en las fiestas por la victoria, pero convine en hacer hoy acto de presencia. Y por esto me arreglé de tan peripuesta manera para así ir bello a casa del bello. Pero tú —dijo Sócrates—, ¿cómo estás de ánimos y de voluntad para ir, sin invitación, al banquete?".

b "Y yo —me dijo Aristodemo— respondí: Estoy a lo que tú mandes".

"Sígueme, pues —contestó Sócrates—, que vamos a pervertir, dando de él otra versión, aquel proverbio: «A los convites de los buenos van por propio impulso los buenos». Que
ya el mismo Homero no sólo se puso en peligro de pervertirlo, sino parece aún burlarse descaradamente de él, porque
c habiendo creado un Agamenón bueno por distinguida manera
en cosas de guerra, y un Menelao, flojo guerrero, con todo hizo que al sacrificio y al convite ofrecidos por Agamenón se presentase, sin invitación, Menelao, que así, no invitado, el varón peor fue al convite del mejor". Oído lo cual, me dijo haber Aristodemo contestado:

"Tal vez yo, malo como soy, esté expuesto, no como tú dices, Sócrates, sino como lo dice Homero, a ir sin invitación
a banquete de varón sabio. Mira, pues, qué vas a decir en tu
d defensa por llevarme así; que yo no diré que voy sin invitación, sino invitado por ti". "Cuando dos van juntos de camino" —dijo Sócrates— "aún hay tiempo para . . ." deliberar sobre qué diremos. "Vamos, pues". Y hablando de semejantes cosas —me dijo Aristodemo— nos pusimos en camino.

Mas Sócrates, recogiendo para sí sus pensamientos, se me fue quedando buen trecho atrás, y, deteniéndome para aguardarle, me mandó seguir adelante.

Llegado Aristodemo a casa de Agatón, notó que la puerta estaba abierta; y me dijo haberle pasado algo muy gracioso:
e salió a su encuentro inmediatamente uno de los criados, lo condujo adonde se encontraban los convidados y advirtió que estaban a punto de comenzar el banquete.

Mas, apenas lo vio Agatón, le dijo: "Aristodemo, si has venido por algún otro asunto, déjalo para otra ocasión, que ayer te busqué para invitarte y no hubo manera de verte. Pero, ¿cómo no traes a Sócrates?". "Y yo —dijo Aristodemo— me volví, mas por ninguna parte vi a Sócrates, y eso que me venía siguiendo. Le dije pues, que yo mismo venía con Sócrates, invitado por él para el banquete presente".

"Obras en esto bellamente", —añadió Agatón.

"Mas, ¿dónde está Sócrates". —"Hasta hace un momento
175 venía siguiéndome; de manera que a mí mismo me sorprende dónde podrá estar". "¿No irás a mirarlo?" —dijo Agatón al criado— "e introduce inmediatamente a Sócrates. Tú, Aristodemo —añadió Agatón— toma asiento junto a Eryxímaco".

"El criado —me dijo Aristodemo— le lavó los pies para que pudiera reclinarse en el lecho. Mientras tanto otro de los criados entró anunciando que Sócrates, retirado en los soportales de una casa vecina, estaba parado de pie, que lo había llamado y que no quiso entrar". "Extraña cosa, por cierto, —dijo Agatón. Llámalo una vez más y no lo dejes ir".

b Empero, Aristodemo me dijo haber dicho: "De ninguna manera; dejadlo en paz, que tiene esta costumbre. A veces le da por retirarse donde le acude y allí se queda de pie. Con todo, no tardará en venir, como creo; no lo molestéis, dejadlo en paz". "Hágase así, pues, según tu parecer", —me dijo Aristodemo haber contestado Agatón. "Mas vosotros, mis criados, servid a los demás el banquete; presentad, a vuestra discreción, lo que os venga en voluntad, puesto que no va haber maestresala que os dirija: cosa que hago hoy por vez primera. Así que, cual si fuerais vosotros los que me
c hubieseis invitado a mí y a los demás a la comida, cuidad de merecer nuestras alabanzas".

Después de lo cual me dijo Aristodemo que se pusieron a comer, pero que Sócrates no venía; que Agatón mandó una

vez, otra vez y muchas ir a buscar a Sócrates y que él otras tan-
tas no lo consintió; que, por fin, llegó Sócrates, no demasiado
tarde para lo que solía en tales casos, sino más o menos hacia
la mitad de la comida; y que Agatón, que por su Suerte esta-
ba sentado el último y a solas, le dijo: "Aquí, Sócrates; sién-
d tate junto a mí para que, por contacto, goce de esa Sabiduría
que en los soportales se te ofreció, porque es claro que se te
hizo encontradiza y que le echaste la mano; en caso contrario,
aún estuvieras allá". Y, una vez tomado asiento, me dijo Aris-
todemo haber Sócrates soltado la voz a razones semejantes a
éstas: "Bueno fuera, por cierto, Agatón, que, al ponernos en
contacto unos con otros, cual agua que por hilo pasa de copa
más llena a copa menos llena, así fluyera la Sabiduría entre
nosotros, y pasara del más lleno al más vacío; que, si tal
fuera, estimara en mucho hallarme reclinado junto a ti, pues
e estuviera cierto de llenarme a rebosar de grande y bella sabi-
duría, que la mía vana es y dudosa, a manera de sueño, mien-
tras que es la tuya esplendorosa y difusiva, con tanto res-
plandor de sí, a pesar de tu juventud, que, cual golpe de
luz, se descubrió antesdeayer en presencia de más de tres
veces diez mil griegos que de ella fueron testigos". "De broma
estás, Sócrates", —dijo Agatón. "Mas sobre este punto de la
Sabiduría decidiremos según justicia tú y yo un poco más tar-
de, poniendo por juez a Baco. Ahora démonos primero al
banquete".

176 Después de lo cual —me dijo Aristodemo—, habiéndose re-
clinado Sócrates en su lecho, y terminado de comer él y los
demás, hechas las libaciones y entonados himnos al dios y lo
demás que la práctica establece, le llegó su turno a la bebida.
Entonces Pausanias, dijo, comenzó a hablar de semejante ma-
nera: "Veamos, varones, el modo de beber lo más ligeramente
posible. Que yo, por mi parte, os digo que, en verdad, me
encuentro aún muy cargado de lo que bebí ayer y necesito
reanimarme; creo, además, que igual os pasa a muchos de
b vosotros. Mirad, pues, la manera de beber lo más ligeramente
posible". Y dijo Aristodemo haber replicado Aristófanes de
la siguiente manera: "Dices bien, Pausanias, que es menester,
sea como fuere, darse a beber ligeramente, que yo mismo me
cuento entre los anegados de ayer". Habiendo oído lo cual,
dijo que Eryxímaco, el de Acumeno, se expresó a su vez por
estas palabras: "Por cierto que habláis bellamente. Empero, os

pido aún una cosa: que escuchéis cómo está Agatón de ánimos para eso de beber". "Ni yo mismo me encuentro con ánimos", —dijo que respondió Agatón. "Tendría, pues, por don de
c Mercurio —añadió Eryxímaco— para todos nosotros, para mí y para Aristodemo, para Fedro y para los demás aquí presentes, el que vosotros, los potentados en beber, abdicaseis; que nosotros estamos siempre entre los impotentes. Sócrates no tiene voz en este punto, que es potentado en beber y en no beber, de modo que le contentará cualquier cosa que hiciéramos. Y puesto que, a mi parecer, ninguno de los presentes está con ánimos de beber copiosamente vino, tal vez no fuera del todo desagradable el que os dijese unas verdades sobre qué es eso de embriagarse. La medicina ha puesto en claro, según mi opinión, que la borrachera es, para los
d hombres, pesada de llevar; tanto que si de mí depende, no quisiera ir demasiado lejos en eso de beber, ni lo aconsejara a otro, aun dejando aparte lo que desde la víspera llevamos todavía en el cuerpo". Mas en este punto, Fedro, el de Mirrino, tomó la palabra —dijo Aristodemo— por términos como éstos: "Tengo por costumbre, Eryxímaco, seguir en todo tu consejo, aun cuando no se trate de cosas médicas; mas en esta ocasión lo aceptan de común acuerdo los demás".

Lo cual, oído por todos, se convino en hacer de la re-
e unión presente no borrachera, sino deleitable bebida.

"Puesto que —continuó diciendo Eryxímaco— queda a discreción de cada uno beber lo que le venga en gana, sin compromisos de ninguna clase; propondría además, que dejásemos a sus anchas a la flautista que acaba de entrar, y que toque para sí o, si le place, para las mujeres de dentro, y que nosotros, a nuestra manera, hagamos de la reunión de hoy banquete de palabras. ¿Sobre qué razones? Si convenís en ello os lo voy con toda mi voluntad a proponer".

177 Aristodemo me contó que todos vinieron en ello, y rogaron a Eryxímaco que hiciese la presentación de semejantes razones. Y que entonces dijo Eryxímaco: "Séanme principio de estas razones aquellas palabras de Eurípides en su Melanippa: «Que no es mío el mito» que voy a decir, sino del Fedro aquí presente. Porque Fedro me dice una vez y otra en son de queja y de reproche: «¿No es cosa de espanto, Eryxímaco, que hayan compuesto los poetas himnos y cantos en honor de

tantos y tantos dioses, y que al Amor, tan antiguo entre los dioses y tan gran dios, ni uno sólo de los magníficos poetas que han sido haya compuesto jamás encomio alguno? Y si te
b place da una vez más una mirada a los mejores sofistas: escriben a palabra suelta las alabanzas de Hércules y de otros, cual lo hace Pródico, sofista bueno en superlativo. Y no es esto, en verdad, lo más sorprendente: que hace tiempo di por casualidad con cierto libro en que se hacían admirables alabanzas de las sales por la utilidad que nos reportan, y otras muchas cosas a éstas parecidas pudieras ver ensalzadas en él.
c ¡Y que se den los hombres tan gran esfuerzo por tales cosas y que, por el contrario, ninguno de ellos se haya atrevido hasta el día de hoy a celebrar debidamente con himnos al dios Amor! ¡En tanto descuido tenemos puesto a tan gran dios!». Y sobre este punto me parecen bellas las razones de Fedro. Me pide, pues, el alma contribuir a este empeño con mi escote, y darme así un placer, al mismo tiempo que me parece estar en armonía con las circunstancias presentes el que todos los aquí reunidos hagamos un mundo de alabanzas a este dios. Si, pues, os parece así, tendríamos con ello suficiente motivo
d de conversación; y creería imprescindible el que cada uno de nosotros dijera su palabra de alabanza en honor del Amor, lo más bella que le sea posible; y que, comenzando por la derecha, dé principio Fedro, puesto que está sentado en primer lugar y puesto que es el padre de semejantes razones". "Ninguno dará voto en contra, Eryxímaco" —dijo Sócrates, como Aristodemo me refirió. "No estaré yo entre los que se nieguen, puesto que afirmo no saber cosa alguna fuera de cosas de amor, ni se contarán entre ellos Agatón y Pausanias, ni de
e seguro Aristófanes a quien todo se le va en líos entre Baco y Venus, ni otro alguno de los que aquí veo presentes. Aunque la cosa no va a ir tan igual para los que estamos reclinados en lugares postreros; mas nos daremos por satisfechos si los anteriores dicen bellas y suficientes palabras. Comience, pues, Fedro con buena suerte y encomie al Amor".

178 Convinieron todos en ello, y según el parecer de Sócrates se ordenó. Lo que dijo cada uno de los presentes no lo recordaba punto por punto Aristodemo, ni yo me acuerdo de todo lo que él me dijo. Con todo, sobre las razones que me parecieron más notables y dignas de recuerdo os voy a hablar por el orden con que cada uno de los presentes las dijeron.

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ 178b

« Τὸ γὰρ ἐν τοῖς πρεσβύτατον εἶναι τὸν θεόν, τίμιον, ἣ δ' ὅς· τεκμήριον δὲ τούτου, γονῆς γὰρ Ἔρωτος οὔτ' εἰσὶν οὔτε λέγονται ὑπ' οὐδενὸς οὔτε ἰδιώτου οὔτε ποιητοῦ. Ἀλλ' Ἡσίοδος πρῶτον μὲν Χάος φησὶ γενέσθαι, b

αὐτὰρ ἔπειτα
Γαῖ' εὐρύστερνος, πάντων ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί,
ἠδ' Ἔρος...

φησὶ δὴ μετὰ τὸ Χάος δύο τούτω γενέσθαι, Γῆν τε καὶ Ἔρωτα. Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει·

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...

Ἡσιόδῳ δὲ καὶ Ἀκουσίλεως ὁμολογεῖ. Οὕτω πολλαχόθεν c ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι.

« Πρεσβύτατος δὲ ὤν, μεγίστων ἀγαθῶν ἡμῖν αἴτιός ἐστιν. Οὐ γὰρ ἔγωγ' ἔχω εἰπεῖν ὅτι μεῖζόν ἐστιν ἀγαθόν, εὐθὺς νέῳ ὄντι, ἢ ἐραστὴς χρηστός, καὶ ἐραστῇ παιδικά. Ὃ γὰρ χρὴ ἀνθρώποις ἡγεῖσθαι παντὸς τοῦ βίου τοῖς μέλλουσι καλῶς βιώσεσθαι, τοῦτο οὔτε συγγένεια οἵα τε ἐμποιεῖν οὕτω καλῶς, οὔτε τιμαί, οὔτε πλοῦτος, οὔτ' ἄλλο οὐδέν, ὡς ἔρως. Λέγω δὲ δή· τί τοῦτο; τὴν ἐπὶ μὲν τοῖς d

b 1 πρεσβύτατον ... τὸν θεόν : -βύτατον ... τῶν θεῶν BY Stob. Hermann Iahn Rettig Schanz Hug -βυτάτοις ... τῶν θεῶν T || ἣ δ' ὅς : εἶδος W² (εἰ s. u.) || 2 γονῆς (-ῇς T) : -νέεις WY -ναὶ Stob. Wilamowitz || εἰσὶν : ἐσὶν W || 4 φησὶ : φασὶ W || γενέσθαι : γίγν. Stob. || 5 αὐτὰρ... 7 Ἔρος : om. Stob. qui, antea in eadem *Ecl.* 5 hos Hesiodeos uersus ponens, om. γαῖ' ... αἰεί || 6 Γαῖ' ... 7 Ἔρος secl. Hermann || 7 Ἔρος : ἔρως B² (em. ut uid.) WY Stob.ᴾ || 8 φησὶ δὴ scripsi : φησὶ codd. om. Stob. φησὶ ... 9 Ἔρωτα secl. Hommel Iahn Hug Bury || τὸ : om. W || 9 Παρμενίδης B² (em.) : -νείδης B Παρμ. ... 10 πάντων om. Stob., qui hunc Parmenideum uersum in eadem *Ecl.* 6 antea posuit (πρώτιστα pro -τον) || τὴν γένεσιν : del. Rettig || c 1 Ἡσιόδῳ ... ὁμολογεῖ : Ἡσ. δὲ... ξύμφησιν uel σύμφ. Stob. Ἡσ. δὲ... ὁμολ. ὅς φησί F. A. Wolf Schanz Ἡσ. δὲ... σύμφησιν Burnet. Haec uerba post Ἔρος 7 et ante μετὰ τὸ 8 transpos. F. A. Wolf Schanz Burnet Bury || οὕτω ... Ἔρως : om. Stob. || οὕτω : -τως TW || 2 πρεσβύτατος : -βυτάτοις T Stob. || 3 δὲ : τε Stob. || 6 τοῦ : om. Y || 7 τοῦτο : τούτω Y || συγγένεια : εὐγέν. Wyttenbach || οἵα τε : οἷά τε TW || 8 οὔτ' : -τε W || d 1 δή τί : δή τι T δὴ (τι om.) Y.

Como digo, pues, me refirió Aristodemo haber comenzado Fedro a hablar antes que otro alguno por semejantes palabras: "Gran dios es Amor, admirable para los hombres y para los dioses mismos, por muchas y varias razones, entre las que no es la menor su nacimiento. Porque ya el contarse entre los
b dioses como antiguo entre antiguos cosa es por cierto veneranda", —dijo Fedro. "Y sirva esto de testimonio: no tiene Amor genealogía conocida, ni se le inventó por nadie, pueblo o poeta. Y aun Hesíodo dice solamente que primero se engendró caos:

«. . . después, sin otro alguno de por medio,
Tierra, la de amplias espaldas,
universal asiento de sempiterna firmeza,
y Amor. . .»".

Y por las mismas palabras conviene Hesíodo con Acusileo quien dice que después de Caos se engendraron estas cosas: Tierra y Amor. Y Parménides, hablando del engendramiento de las cosas, dice que:

«La Génesis inventó en su mente, cual invención primera,
de entre todos los dioses la primera, a Amor».

c Así que de todas partes se confiesa a la una que es Amor venerablemente antiguo, entre los antiguos y venerables. Y, siendo tal, es para nosotros causa de los mayores bienes; que no es preciso diga no haber bien más grande para el que está llegando a joven que un amante virtuoso, y para el amante, que un doncel predilecto. Porque a los hombres que se proponen llevar bellamente la vida hay que poner ante sus ojos, cual guía para toda ella, una cosa que ni el parentesco ni los honores ni las riquezas la puedan hacer tan bellamente, tan bellamente como la puede hacer Amor. ¿Y diré qué es eso
d que sólo puede hacer Amor? Sólo El puede poner vergüenza por lo feo; respetuoso amor por lo bello; que sin amor y vergüenza no hay manera de que ni particular ni Ciudad alguna lleven a cabo obras grandes y bellas. Porque me afirmo en que a cualquier varón tocado de amores, caso de salir a pública vergüenza por algún acto hecho o por ofensa cobardemente soportada, no le duele tanto la presencia vidente del padre ni la de los compañeros ni la de otro alguno cuanto

la mirada de su doncel predilecto. Y esto mismo vemos de la parte del doncel así amado: que, al ser sorprendido por
e sus amantes en algo feo, se avergüenza ante cada uno de diversa manera. Si, pues, se diese una traza para hacer Ciudad o componerse ejército de amantes por amor con sus donceles predilectos, no hubiera Ciudad mejor ordenada que la suya ni vergüenza más poderosa para rechazar lo malo, ni celo por la honra mutua mayores que los de ellos; y juntos en las bata-
179 llas vencerían los tales, pocos y todo, por decirlo así, a todos los hombres. Que el varón enamorado no soportaría, a la vista del doncel predilecto, menos que a la de otro alguno, arrojar las armas o desertar de su puesto; antes preferiría morir mil veces. Ni hay amante tan vil que llegue hasta dejar abandonado al doncel o que no vaya a su socorro en los peligros; que, por villano que sea, vuélvelo Amor tan endiosado en valentía que pudiera pasar por tan valeroso como el que lo es más por naturaleza. Y sin rodeos: eso que dice Homero de que a algunos de los héroes Dios «les inspiró coraje», esto mismo es lo que, cual engendro de El en ellos, da a los amantes Amor.

b "Más aún: sólo a los amantes les viene de voluntad morir por otros, y les sale de voluntad a los hombres y les sale de voluntad aun a las mujeres mismas. Suficiente testimonio dio de esto a los griegos Alcestis, hija de Pelias; que a ella sola le salió de voluntad morirse por su varón, y eso que su varón tenía aún padre y madre; levantándose de esta
c manera, por tal afecto de amor, tantos tantos sobre ellos que pudieron parecer extraños, y sólo por el nombre parientes de su hijo. Y obra tan cumplida deslumbró por su belleza no sólo a los hombres, mas también a los mismos dioses; en tal grado que, para distinguirla, le otorgaron cual don especial, reservado por ellos a los bien contados que han llevado a cabo grandes y bellas obras, el de poder sacar del Hades su propia al-
d ma; y siguieron a la de ella, aun fuera del Hades, con admiración por su hazaña. ¡Que tal es la particular manera como los dioses honran el esfuerzo y la valentía en el amor! Bien al revés: a Orfeo, el de Eagro, despidieron del Hades con las manos vacías, mostrándole nada más un fantasma de la mujer que buscaba, sin dársela en su realidad; porque, al parecer, como citarista que era, se le ablandó el ánimo y no se atrevió a morir por su amor, cual Alcestis; se dio más bien a imaginar

trazas para bajar vivo al Hades. Y según esto le hicieron jus-
ticia: que murió a manos de mujeres. De bien contraria ma-
e nera honraron a Aquiles, hijo de Tetis, y se lo llevaron a las
islas de los bienaventurados; porque, advertido Aquiles por
su madre que moriría si mataba a Héctor, pero que si no
lo hacía volvería a su casa y moriría de viejo, tomó para sí
resueltamente, el partido de ayudar a Patroclo, su amante, y,
vengando su muerte, morir por él y seguir inmediatamente en
su muerte al muerto. Y admiráronle los dioses por manera ex-
180 traordinaria, y honráronle por no menos distinguida manera,
puesto que tuvo en tanto a su amante. Esquilo tontea al decir
que Aquiles estaba enamorado de Patroclo; cuando Aquiles era
muy más bello que Patroclo y que todos los héroes juntos,
y encima imberbe y mucho más joven que él, al decir de Ho-
mero. Porque, en realidad, muy mucho es lo que honran los
dioses esta virtud: la del amor; con todo muy más la admiran,
b les sorprende y la premian cuando el amado ama al amante,
que cuando el amante ama a su doncel, porque el amante es
más divino que el doncel predilecto, ya que el amante está in-
ternamente endiosado. Por el cual motivo honraron los dioses
a Aquiles mucho más que a Alcestis, llevándoselo a las islas
de los bienaventurados. Y, en resumen, tales son mis pala-
bras: que Amor es, entre los dioses, el más antiguo, el más
venerable; el Señor de los Señores, en cuyas manos se encie-
rran, para los hombres vivos, para los hombres idos, toda
posesión de virtud y de bianaventuranza".

c "Tales fueron las palabras de Fedro", me dijo Aristo-
demo. Y otros dijeron otras de las que no se acordaba distinta-
mente. Pasándolas, pues, por alto, me refirió las de Pausanias,
quien comenzó diciendo: "No me parece, Fedro, que las ra-
zones hayan andado por buen camino, puesto que se han pre-
gonado encomios de Amor sin discernimiento alguno; que
si Amor fuera uno, fuera bello también el proceso; empero,
como se da el caso de que Amor no es uno, lo más correcto
será decidir ante todo a cuál de ellos se debe ensalzar".

d Y sea lo primero decir qué amor se debe alabar, y des-
pués alabarlo en manera digna de su divinidad. Porque todos
sabemos que Venus no está sin Amor; si, pues, Venus fuese
una, uno sería también Amor; mas, puesto que Venus es dos,
tendrá que haber dos Amores. Pero, ¿cómo no van a ser dos
este par de diosas?: la una, la antigua y veneranda, no nacida

e de madre, hija de Cielo, que por esto la llamamos "celestial"; la otra, más reciente: la hija de Júpiter y de Diona, a la que denominamos "popular". Es, de consiguiente, necesario y correcto llamar "popular" al Amor que con la segunda colabora, reservando para el otro el nombre de "celestial". A todos los dioses hay que hacer el debido acatamiento; mas ahora voy a intentar hablaros tan sólo de los dos que me ha señalado la suerte.

Toda acción hecha nada más que por hacerla, no es de
181 suyo ni bella ni fea, —como no es ni una cosa ni otra lo que ahora estamos haciendo: beber o cantar o dialogar, que de estas cosas ninguna es bella de por sí; únicamente por la manera como se haga podrá sobrevenirle lo uno o lo otro; lo bella y correctamente hecho, resulta bello; lo hecho de incorrecta manera nace feo. Parecidamente: no todo amar ni todo Amor es bello y digno de encomio, sino tan sólo el Amor que impele a amar de manera bella. Y por cierto que el Amor correspondiente a Venus la popular es, en realidad de verdad, plebeyo y hace sus faenas en lo que se presente; y tal es el
b amor con que aman los hombres viles. Que los tales aman, primero, tanto a mujeres como a donceles; además aman en ellos más los cuerpos que las almas; además aman de la manera más insensata, mirando únicamente a cumplir su querencia, sin preocuparse de si el modo es o no bello. De donde les acontece cumplir su querencia en lo que la suerte les depare, y tanto les da que sea bueno como que sea lo contrario. Que por algo tal Amor proviene de una diosa muy más re-
c ciente que la otra, y de diosa cuya generación fue obra conjunta de varón y de hembra. Bien al revés: por no haber sido la generación de Venus la celestial obra de hembra, sino únicamente de varón, el Amor perteneciente a ella es, ante todo, amor por los donceles, y proviene de diosa más antigua y veneranda, en quien el desdoro no tiene parte alguna; que por esto los tocados de tal amor vuélvense hacia lo varón, lo cual no es sino amar lo por naturaleza más fuerte, lo en inteligen-
d cia más rico. Y en esto se reconoce, entre los pederastas, a los impulsados en pureza por este Amor: en que no aman a donceles sino cuando comienzan a mostrar inteligencia, es decir: al acercarse a barbiponientes; porque, según mi parecer, los que comienzan a amar en tal sazón dan muestras de estar preparados para vivir en-común-y-en-un-ser cuan larga sea la vida;

y, por no haberse engañado, escogiendo inconsideradamente a uno por joven, no lo dejan burlado ni lo abandonan para irse tras otro. Empero, es menester poner como ley la de no enamoriscarse de muchachos, para que no se pierdan, sin conocido
e provecho, grandes esfuerzos; que desconocido es cómo acabarán los muchachos en punto a maldad, virtud, cuerpo y alma. Y esto es lo que los buenos se imponen ellos mismos y por propia voluntad como ley. Y se ha de forzar en este punto parecidamente a los amantes vulgares, cómo les hacemos fuerza para que, en lo posible, no se den al amor de las mujeres libres. Que éstos son los que han hecho el mal nombre, y tan malo que no faltan ya quienes se atrevan a decir que es vergonzoso
182 favorecer a los enamorados. Y lo dicen mirando a los tales, viendo cuán fuera de tiempo y de mesura es su amor; que para cualquiera acción hecha en orden y según ley, no dieran con justicia voto desfavorable.

Además: en otras ciudades resulta cosa fácil entender la legislación sobre el amor, pues es sencilla; mientras que entre
b nosotros y los espartanos resulta complicada. Porque en Elida, en Esparta y en Beocia, y entre los que no son sabios en palabras, rige sencillamente la ley de que es bello favorecer a los enamorados; y ninguno, viejo o joven, dirá que es vergonzoso; y esto, a mi parecer, para no tener que tomarse ante los jóvenes la faena de persuadirles por palabras de lo contrario, siendo como son gente de pocas palabras. Por opuesta manera: en Jonia y en otras muchas partes —en todas las dominadas por los tiranos— las leyes señalan tal amor por afrentoso; que entre los bárbaros, por obra de la tiranía, se tienen por afrentosos, además de este amor, el amor-a-la-gimnástica y el amor
c por la sabiduría; que no conviene, según pienso, a tales gobernantes el que se engendren en los gobernados pensamientos grandiosos ni vínculos y amistades fuertes, cosas que, sobre todas las demás, prefiere engendrar Amor. Y por propia experiencia lo aprendieron los tiranos de nuestra tierra: que el amor de Aristogeíton y la amistad de Harmonio, al afirmarse, dieron al traste con su dominio. Por esto siempre y donde el favorecer a los enamorados pasa por cosa fea debe achacarse
d a la maldad del fundamento que es, por una parte, la arrogancia de los gobernantes; por otra, el afeminamiento de los gobernados.

χαρίζεσθαι ἐρασταῖς, κακίᾳ τῶν θεμένων κεῖται, τῶν μὲν d
ἀρχόντων πλεονεξίᾳ, τῶν δὲ ἀρχομένων ἀνανδρίᾳ· οὗ δὲ
καλὸν ἁπλῶς ἐνομίσθη, διὰ τὴν τῶν θεμένων τῆς ψυχῆς
ἀργίαν.

« Ἐνθάδε δὲ πολὺ τούτων κάλλιον νενομοθέτηται καί,
ὅπερ εἶπον, οὐ ῥᾴδιον κατανοῆσαι. Ἐνθυμηθέντι γὰρ ὅτι
λέγεται κάλλιον τὸ φανερῶς ἐρᾶν τοῦ λάθρᾳ, καὶ μάλιστα
τῶν γενναιοτάτων καὶ ἀρίστων κἂν αἰσχίους ἄλλων ὦσι, καὶ
ὅτι αὖ ἡ παρακέλευσις τῷ ἐρῶντι παρὰ πάντων θαυμαστή
οὐχ ὥς τι αἰσχρὸν ποιοῦντι, καὶ ἑλόντι τε καλὸν δοκεῖ εἶναι
καὶ μὴ ἑλόντι αἰσχρόν, καὶ πρὸς τὸ ἐπιχειρεῖν ἑλεῖν ἐξου- e
σίαν ὁ νόμος δέδωκε τῷ ἐραστῇ θαυμαστὰ ἔργα ἐργαζομένῳ
ἐπαινεῖσθαι· ἃ εἴ τις τολμῴη ποιεῖν ἄλλ' ὁτιοῦν διώκων καὶ
βουλόμενος διαπράξασθαι πλὴν τοῦτο, φιλοσοφίας τὰ 183
μέγιστα καρποῖτ' ἂν ὀνείδη· εἰ γάρ, ἢ χρήματα βουλόμενος
παρά του λαβεῖν, ἢ ἀρχὴν ἄρξαι ἤ τινα ἄλλην δύναμιν,
ἐθέλοι ποιεῖν οἷάπερ οἱ ἐρασταὶ πρὸς τὰ παιδικά, ἱκετείας
τε καὶ ἀντιβολήσεις ἐν ταῖς δεήσεσι ποιούμενοι, καὶ ὅρκους
ὀμνύντες, καὶ κοιμήσεις ἐπὶ θύραις, καὶ ἐθέλοντες δουλείας
δουλεύειν οἵας οὐδ' ἂν δοῦλος οὐδείς, ἐμποδίζοιτο ἂν μὴ

d 2 οὗ δὲ : οὐ δὲ B || 5 δὲ : om. B (reuera) TW || 6 ἐνθυμηθέντι : καὶ ἐνεθυμήθη (non -θην Burnet) γρ. W² ante ἐνθ. distinct. del. Badham et γὰρ post in γ' mutavit || 8 κἂν : καὶ ἂν TW || ὦσι : -ιν T Schanz || 10 τε : om. BY Hermann Iahn Rettig Schanz Hug || e 1 πρὸς τὸ : π. τῷ Ast || 3 ἃ εἴ B² (em. s. u.) : αἰεί B καὶ αἰ. W² γρ. || ἄλλ' ὁτιοῦν : ἄλλ ὅτι ουν Y ἄλλο τι οὖν TW ἀλλοτιοῦν B || 183 a 1 τοῦτο, φιλοσοφίας : secl. Schleierm. Schanz et al. obelo φιλοσ. not. Burnet τοῦτο secl. Hermann et φιλίας scr. (τούτου, φιλίας, coni. idem) φίλοις ὀφθείς coni. Badham -τιμίας dubitanter Richards alia alii || 2 εἰ : ἢ W || 3 παρά του : παρὰ τοῦ B || ἄρξαι : secl. Vermehren Schanz Hug || ἤ τινα : ἤ τιν' TW Schanz δή τιν' Badham || ἄλλην δύναμιν : secl. Badham || 4 ἐθέλοι : -λει TW || 5 δεήσεσι : -σιν B Schanz Burnet || καὶ... 6 ὀμνύντες : del. Vögelin secl. Iahn || 6 ὀμνύντες : -νύοντες Y secl. Hertz Schanz Hug || καὶ... θύραις : secl. Wolf post ποιούμενοι 5 transp. Rückert || ἐθέλοντες : ἐθελοντὰς uulg. -ταὶ Ast || 7 δουλεύειν : -οντες Ast.

Y por contrario motivo: donde sin matices se tiene
por bello, es que se asienta sobre un primitivismo de alma.
De manera bien diversa y más bella que éstas se ha legislado
sobre tal punto entre nosotros y, como decía, no resulta
fácil conocerla cumplidamente. Piénsese, pongo por caso,
en que decimos ser más bello amar en público que en secreto,
y amar preferentemente a los bien nacidos y mejores, aunque
sean feos. Y son de admirar las advertencias que hacemos
todos al amante, y no por cierto cual si fuera vergonzoso
e lo que hace; antes nos parece bello si consigue su propó-
sito, y vergonzoso si no lo alcanza; y para poner mano en
tal empresa la ley da amplia licencia al amante que tales
admirables y extrañas obras hace, para enorgullecerse de ellas,
obras de que cualquiera otro que se atreviera a hacerlas por
un fin diverso de éste, y aunque tan sólo le diese por querer
ponerlas en práctica, cosecharía de parte de la filosofía
183 espléndida cosecha de reproches.

Que si le diera por tomar dinero prestado o procurarse
dignidades o se atreviera a hacer cualquiera otra de las cosas
fuertes que los enamorados hacen con sus donceles —aquella
su manera de pedir con ruegos y súplicas, los juramentos que
juran, dormir en sus puertas y esotro voluntario servir con
servilidad tal, tanta y mayor que la de cualquier esclavo— se
lo estorbaran los amigos y los enemigos, éstos echándole en
cara tal adulación y servidumbre, aquéllos reprendiéndole y
b avergonzándose de su conducta.

En cambio, al enamorado que tales cosas hace se le cuenten
por gracias y aun las leyes le eximen dadivosamente de re-
proche, cual si lo que hace fuera obra por todas maneras bella.
Empero, cosa de espanto es cual ninguna, y así lo dicen los
más, que sólo el perjurio del perjuro por amor no lo ponen
en su cuenta los dioses, porque dicen que en asuntos de Amor
el juramento no es juramento.

Tales y todos estos son los privilegios que dioses y hom-
c bres han otorgado al amante, y que reconocen nuestras leyes.

De lo cual, por cierto, pudiera alguno colegir que en esta
nuestra Ciudad se tiene por cosa de todo en todo bella el
amar y el dejarse amar por los enamorados. Empero, desde
que los padres, encargando a pedagogos la vigilancia de los
amados, no les permiten tratarse con los amantes —sobre los
que le dan severas instrucciones al pedagogo— los compañeros

y aun otros se lo reprochan, apenas ven algo de esto; y, lo
que es peor, los de mayor edad ni reprenden a los que tales
reproches hacen ni le paran los pasos, dándoles a entender
d que no proceden correctamente en sus reproches. Tal vez, pues,
considerando esto, alguno creyera que tal conducta se tiene aquí
por sumamente fea. La cosa me parece más bien ésta: como
dije al principio, la cosa no es sencilla ni de por sí ni bella
ni fea, sino hecha bellamente será bella y será fea si se hace
feamente. Y, por de pronto, es malo el amante plebeyo que se
prenda más del cuerpo que del alma, porque no puede ser
amante firme quien de cosa no firme se prende; pues tan
pronto como se marchita la flor del cuerpo —que ésta es la
e que ama "se va sin darle una mirada", avergonzándose de
sus muchas palabras y largas promesas. En cambio, el amante
que lo sea del natural bueno es firme de por vida, puesto
que se fundió en uno con lo firme.

184 Y quiere nuestra ley que a los tales se los pruebe bien
y bellamente para así favorecer a unos y despedir a otros; y
por estos mismos motivos anima a que se vaya en pos de los
primeros y que se huya de los otros, poniendo a prueba de
antemano y examinando a qué clase pertenece el amante, a
cuál el amado. De esta manera y por esta causa se tiene por
vergonzoso, primero, dejarse prender fácilmente; y esto, por-
que hay que dar tiempo al tiempo, que el tiempo parece so-
meter a prueba bellamente la mayoría de las cosas. Después:
pasa por vergonzoso prendarse de las riquezas y de las ma-
b gistraturas políticas, y es vergonzoso si le va mal dejarse aba-
tir y ceder; y si le va bien, no mirar con desprecio poderes
políticos y riquezas: que ninguna de estas cosas parece ser ni
de las firmes ni de las seguras, aun dejando aparte el que
no puede engendrarse de ellas amistad de buena raza.

No queda, pues, para nuestras leyes, más que un solo ca-
mino a seguir, si ha de ser aún posible al amante congraciarse
bellamente con su doncel predilecto; y por esto es ley el que,
a la manera como a los amantes no se les contaba por cosa
reprensible ni vituperable el esclavizarse a sus donceles pre-
c dilectos con cualquiera clase de esclavitud voluntaria, de pa-
recida manera quede aún otra y una sola clase de esclavitud
voluntaria y no vituperable; y sea ésta la de esclavo por vir-
tud. Porque es ley entre nosotros que si alguno quiere darse

al servicio de otro, creyendo que por su medio llegará a
hacerse mejor o en sabiduría o en cualquiera otra particular
virtud, no se le tenga tal voluntaria esclavitud ni por vergon-
zosa ni por reprensible.

Y es menester que estas dos leyes: la ley sobre pederastía
d y la ley sobre el amor-a-la-sabiduría o a otra virtud cualquiera
se avengan en una sola, si se quiere que el amante y su doncel
predilecto se congracien con resultante bella. Que cuando van
a la una amante y doncel, guardándose cada uno ley, some-
tiéndose el uno al doncel con quien se quiere congraciar en
lo que sea justo someterse, y colaborando el otro en lo que
sea justo colaborar con quien le hace sabio y bueno, el po-
tentado en cordura mental o en otra virtud poniéndolas a
e contribución, el necesitado dándose a aprenderlas y a pose-
sionarse de toda otra sabiduría, en este caso, aviniéndose en
uno y lo mismo las dos leyes, sobrevendrá la belleza, y en
belleza se congraciarán amante y doncel; no así en todos los
demás casos. Y aun engañarse en el caso dicho nada tiene
de vergonzoso; mientras que en todos los demás salen aver-
gonzados el que se engaña y el que no se engaña. Porque
185 si se puso uno a dejarse querer porque su amante era rico,
y resulta engañado y se queda con las manos vacías, que se
descubrió que el amante era pobre, no por eso la vergüenza
es menor, porque el tal ha dejado al descubierto que por di-
nero se sometiera en cualquier cosa, lo cual no es bello.
Y por parecidas razones: si uno se propuso dejarse querer
por un bueno para, por tal amistad con su amante, llegar a
ser él mismo mejor, y con todo se engañare, por venir a des-
cubrirse que el amante era perverso y no tenía entre sus teso-
ros el de la virtud, con todo y con esto tal engaño es bello
engaño, porque parece el tal dejar patente constancia de que
b él, de por sí, se había propuesto en su ánimo, ante todo y
sobre todo, hacerse mejor y hacerse tal por amor a la virtud,
lo cual es cosa bella entre las bellas. Así que en todo caso
es cosa bella congraciarse amante y doncel por amor a la
virtud. Y éste es el Amor de la diosa celestial, y es él mismo
celestial y digno de todo aprecio ante Ciudad y ante particu-
lares, porque fuerza, al que según tal amor ama y al que
según él es amado, a poner él mismo gran cuidado en las
cosas de virtud. Todos los demás amores, por partida opuesta,

c son amores de la otra diosa: de la plebeya. Y éste es mi óbolo, Fedro —dijo Pausanias—, tal mi contribución, algún tanto improvisada, al Amor".

Y habiendo hecho pausa Pausanias —que tales asonancias me enseñan los sabios—, me dijo Aristodemo haberle tocado el turno de hablar a Aristófanes; mas que, por hartazgo o por otra cualquier causa, le dio hipo y no pudo hablar. Dijo,
d con todo, a Eryxímaco el médico, que un poco más abajo que él estaba reclinado: "Eryxímaco, es de justicia o que me pares el hipo o que hables por mí hasta que este hipo haga pausa".

A lo cual me dijo Aristodemo haber respondido Eryxímaco por semejantes palabras: "Haré las dos cosas: hablaré en lugar tuyo, y cuando a ese hipo le dé por hacer pausa, hablarás tú en mi lugar. Pero mientras yo hablare, si retienes de intento la respiración por un buen espacio, hará pausa el hipo; y si con esto no cesa, hazte gárgaras con agua; y si tan fuerte es, toma algo que te cosquille la nariz y estornuda,
e que si lo haces una o dos veces, por muy fuerte que sea el hipo, cesará". "No tardes en decir tu palabra —me dijo haber añadido Aristófanes— que yo haré todo esto".

Y me dijo Aristodemo haber hablado Eryxímaco por semejantes razones: "Me parece necesario, ya que Pausanias dio bello arranque a sus razones, mas no las llevó a conveniente término, que intente, que tenga que intentar yo ponerles ra-
186 zonable fin.

Que Amor sea doble, cosa es que, a mi parecer, queda bellamente distinguida. Que Amor se encuentre no solamente en las almas de los hombres y vaya hacia los hombres bellos, sino que sea amor de muchas otras cosas y se halle en muchas otras —en los cuerpos de todos los animales, en los que en la tierra se engendran y, para decirlo en una palabra, en los seres todos— es cosa que me parece haberlo yo vislumbrado mediante la medicina, por esta nuestra arte, y haber vislumbrado cuán grande es, cuán admirable, y cómo este dios abarca
b todo: las cosas humanas y las cosas divinas.

Y daré comienzo a mis palabras con palabras de medicina para así hacer debido acatamiento al arte. La naturaleza de los cuerpos tiene en sí este doble amor; porque lo que de sano hay en el cuerpo y lo que de enfermo hay en él cosas son, según opinión recibida, diversas y desemejantes. Mas, diversas y todo, la una ansía por la otra, ama la una a la otra,

aunque sea uno el amor que en lo sano se halla, y otro y diverso el que se da en lo enfermo. Que, por cierto, como
c decía poco ha Pausanias, bella cosa es dejarse querer por los hombres buenos; vergonzoso, por los perversos. De parecida manera, en los cuerpos mismos es bello, y debido, favorecer graciosamente a lo que de bueno y de sano haya en cada cuerpo, y esto es lo que ha recibido el nombre de "curativo"; vergonzoso es, por el contrario, hacer tales gracias a lo malo y enfermo; precisa, más bien, no favorecerlo, si es que se pretende llegar a "técnico"-en-el-arte. Porque el arte médica, para recapitular, es conocimiento científico de las apetencias corporales amorosas en punto a repleción y evacuación; y el que diagnostique con discernimiento sobre ellas —cuál es el amor
d bello y cuál el feo— será el mejor médico; y el que pudiera invertirlos de modo que el cuerpo llegase a poseer uno de los contrarios en vez del otro, y el que supiera infundir amor en el que no lo tiene, mas debiera tenerlo, y supiera expulsar convenientemente el que se le entró, tal fuera artesano excelente. Que es preciso que las cosas más enemigas se hagan dentro del cuerpo y en lo posible, amigas, y se amen unas a otras. Y son máximamente enemigas las máximamente opuestas: lo frío con lo caliente, lo amargo con lo dulce, lo seco con lo húmedo, y todas las oposiciones a éstas parecidas.

e Que por saber con saber-de-ciencia de estas cosas: de infundir amor y concordia, nuestro progenitor Esculapio, como lo afirman los poetas aquí presentes y yo convengo con ellos, estableció y compuso nuestra arte. Y así, como digo, la medicina está gobernada toda ella por este dios, y de parecida manera
187 la gimnástica y la agricultura; que por lo que a la Música se refiere, resulta manifiesto, aun para los que en ello paren nada más por un momento la mente, que de ella vale lo mismo. Lo cual quiso tal vez decir Heráclito, aunque no lo diga con palabras bellas; porque dice que lo Uno «discuerda él mismo consigo mismo y consigo mismo él mismo concuerda; como, según esta misma manera, por el coajuste armónico del arco y de la lira, arco y lira discuerdan y concuerdan». Ahora que es contra toda cuenta-y-razón decir que la armonía discuerda,
b y más aún que la armonía es y se hace de discordancias. Empero, tal vez quiso decir que de preliminares discordancias entre lo grave y lo agudo, reducidos a concordia por el arte Musical, se engendró la armonía; puesto que no va a surgir armonía

εἶναι, διαφερόμενον δὲ αὖ καὶ μὴ ὁμολογοῦν ἀδύνατον
ἁρμόσαι· ὥσπερ γε καὶ ὁ ῥυθμὸς ἐκ τοῦ ταχέος καὶ βρα-
δέος, ἐκ διενηνεγμένων πρότερον ὕστερον δὲ ὁμολογη- c
σάντων, γέγονε. Τὴν δὲ ὁμολογίαν πᾶσι τούτοις, ὥσπερ
ἐκεῖ ἡ ἰατρική, ἐνταῦθα ἡ μουσικὴ ἐντίθησιν, ἔρωτα καὶ
ὁμόνοιαν ἀλλήλων ἐμποιήσασα· καὶ ἔστιν αὖ μουσική, περὶ
ἁρμονίαν καὶ ῥυθμόν, ἐρωτικῶν ἐπιστήμη. Καί, ἐν μέν γε
αὐτῇ τῇ συστάσει ἁρμονίας τε καὶ ῥυθμοῦ, οὐδὲν χαλεπὸν
τὰ ἐρωτικὰ διαγιγνώσκειν, οὐδὲ ὁ διπλοῦς ἔρως ἐνταῦθά
πως ἔστιν. Ἀλλ' ἐπειδὰν δέῃ πρὸς τοὺς ἀνθρώπους
καταχρῆσθαι ῥυθμῷ τε καὶ ἁρμονίᾳ, ἢ ποιοῦντα (ὃ δὴ d
μελοποιίαν καλοῦσιν), ἢ χρώμενον ὀρθῶς τοῖς πεποιημένοις
μέλεσί τε καὶ μέτροις (ὃ δὴ παιδεία ἐκλήθη), ἐνταῦθα δὴ
καὶ χαλεπὸν καὶ ἀγαθοῦ δημιουργοῦ δεῖ. Πάλιν γὰρ ἥκει ὁ
αὐτὸς λόγος, ὅτι τοῖς μὲν κοσμίοις τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὡς
ἂν κοσμιώτεροι γίγνοιντο οἱ μήπω ὄντες, δεῖ χαρίζεσθαι
καὶ φυλάττειν τὸν τούτων ἔρωτα· καὶ οὗτός ἐστιν ὁ
καλός, ὁ Οὐράνιος, ὁ τῆς Οὐρανίας μούσης ἔρως· ὁ δὲ e
Πολυμνίας, ὁ Πάνδημος, ὃν δεῖ εὐλαβούμενον προσφέρειν
οἷς ἂν προσφέρῃ, ὅπως ἂν τὴν μὲν ἡδονὴν αὐτοῦ καρ-
πώσηται, ἀκολασίαν δὲ μηδεμίαν ἐμποιήσῃ· ὥσπερ ἐν τῇ
ἡμετέρᾳ τέχνῃ μέγα ἔργον ταῖς περὶ τὴν ὀψοποιικὴν
τέχνην ἐπιθυμίαις καλῶς χρῆσθαι, ὥστ' ἄνευ νόσου τὴν
ἡδονὴν καρπώσασθαι. Καὶ ἐν μουσικῇ δὴ καὶ ἐν ἰατρικῇ
καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσι, καὶ τοῖς ἀνθρωπείοις καὶ τοῖς
θείοις, καθ' ὅσον παρείκει φυλακτέον ἑκάτερον τὸν ἔρωτα·
ἔνεστον γάρ.

b 6 δὲ αὖ: δὲ δὴ Schanz δὴ οὖν Rohde || ὁμολογοῦν ἀδύνατον: ὁμ. δυνατὸν Susemihl ὁμολογεῖν ἀδυνατοῦν δυνατὸν Bury || c 1 ἐκ: om. Y Schanz Hug || 3 ἡ pr.: om. Y || 4 ὁμόνοιαν: ἁρμονίαν F. A. Wolf || ἀλλήλων: -λοις TW || περὶ: τῶν π. Ast || 5 ἐρωτικῶν: -κὴ Y || 6 οὐδὲ... 8 ἔστιν: del. Schütz || 8 πως: πῶς codd. που Badham Schanz Hug Burnet Bury || d 3 μέτροις: ῥυθμοῖς W || παιδεία: -δία B² (ει exp.) Y || e 1 μούσης: del. Sauppe || 5 ἔργον ταῖς B² (ο et αῖς s. u.): ἐργῶντες B || 9 παρείκει T² (ει s. u.): παρήκει BTY || 10 ἔνεστον B²T² (ut uid.): ἐν. T εν. B ἓν ἔστον W.

de grave y agudo en mantenida discordancia, porque la ar-
monía es consonancia, y la consonancia es, a su manera, con-
veniencia en cuenta-y-razón; es, de consiguiente, imposible
que tal conveniencia según cuenta-y-razón se componga de dis-
cordancias discordantes; mientras que es, por contrario motivo,
c posible armonizar lo discordante de modo que no vuelva impo-
sible toda conveniencia según cuenta-y-razón. Así también el
ritmo surge de lo rápido y lento, al principio discordes, al final
concordes. Empero, en todos los casos es la música, al igual que
antes la medicina, la que pone una misma cuenta-y-razón en
todo, infundiendo amor, produciendo unidad de pensamiento
en todos y entre todos. Y así es la música ciencia de lo que
de amoroso haya en armonía y en ritmo. Y en la contextura
misma de armonía y de ritmo no es cosa difícil separar por
el pensamiento y reconocer lo que de amoroso haya; que aque-
llo de doble Amor no se halla aquí por parte alguna, aunque
cuando sea menester poner a servicio de los hombres ritmo y
armonía, o bien componiéndolos, que es lo que se llama "in-
d vención de melodías", o bien poniendo ordenadamente a su
servicio los compases y melodías ya hechos, cosa que recibe
el nombre de "educación", ¡aquí es de la dificultad!, y hará
falta mano de buen artesano. Y se llega, una vez más, a las
mismas razones: que es preciso favorecer y cuidar solícita-
mente de los hombres mejor dotados, y de los que no lo son
para que lleguen a serlo y de su tipo de amor; que éste es el
Amor bello, el celeste, el Amor de la Musa celestial; que el
e de la Musa, la multicantora, es el amor populachero que, con
grandes precauciones, hay que infundir cuando convenga, a
fin de que se coseche lo que de placer tiene sin que se entre
demasía alguna, a la manera que en nuestra arte gran faena
es llegar a servirse bellamente de las apetencias por las cosas
del arte culinaria, de modo que se coseche placer sin enfer-
medad.

Y en la música y en la medicina, y en todas las demás
artes, en las cosas divinas y en las humanas, hay que cuidar
solícitamente, y en la medida de lo permitido, de ambos amo-
188 res; que a los dos se los tiene dentro. Aun la compuesta alter-
nancia de las estaciones del año está llena de ambos amores;
que, como acabo de decir, cuando el calor y el frío, la seque-
dad y la humedad, por buena Ventura de ordenado amor se
atemperen entre sí según armoniosa mezcla, llegan cargados,

sin que nada se eche a perder, de buen año y de salud para
los hombres, para las plantas y para los demás animales. Empero, cuando en las estaciones del año, Amor el desmesurado
se hace más fuerte de lo debido, trae consigo gran destrucción
y grandes injusticias. Porque las pestilencias gustan de engen-
b drarse en semejantes coyunturas y lo mismo muchas otras destempladas enfermedades de animales y plantas; que las heladas, el granizo y el tizón se engendran de la redundancia y
y desorden de los elementos amorosos entre sí, la ciencia de
todas las cuales cosas —las que a los movimientos de los
astros se refieren y las que a las estaciones del año —ha recibido el nombre de "astronomía".

Pero hay aún más: todos los sacrificios, y el dominio entero de la arte adivinatoria —el de las cosas concernientes a
los intercambios entre dioses y hombres— no tienen otra meta
que la conservación o bien la curación del Amor. Porque toda
c impiedad se engendra muy a gusto en los que no se congracian con Amor el ordenado, ni lo honran cual se debe ni le
hacen en toda obra el debido acatamiento, sino que se lo dedican al otro y por estotro se rigen en las relaciones con parientes, vivos o muertos, y con dioses. Todas las cuales cosas
fueron encomendadas al arte adivinatoria: vigilar amores y
sanarlos; y es, según esto, el arte adivinatoria oficina general
d de amistad entre dioses y hombres para saber cuáles son los
amores propios de hombres y hasta dónde se extienden en
cosas de justicia y de piedad. ¡Tan múltiple y grande, más
aún y compendiosamente, tan total es el poder que en sí tiene
todo Amor por ser tal! Ahora que el Amor que se consume
por lo bueno según cordura y según justicia es el que, tanto
entre nosotros como entre los dioses, posee muy mayor poder
y nos proporciona felicidad más acabada; y por El resultan
posibles la mutua convivencia y aun la amistad misma con
esos superiores nuestros que son los dioses. Con todo y lo
e dicho, tal vez se me pasen por alto y sin alabarlas mil otras
cosas de Amor; mas no será voluntariamente por cierto. Si,
pues, algo faltare, a ti, Aristófanes, te corresponde la faena
de complementarlo; mas si te has propuesto en tu mente encomiar al dios de otra manera, encómialo de ella, puesto que
ya ha hecho pausa tu hipo".

189 Me dijo, pues, Aristodemo, haber tomado Aristófanes la
palabra, y haber hablado por semejante manera: "Por fin, por

fin, hizo pausa el hipo; mas no antes de haberle ayudado con un estornudo; que, por cierto, me sorprende y admira que, para la compostura del cuerpo, sean menester todos estos cosquilleos y ruidos del estornudo; que, en efecto, el hipo cesó del todo y de golpe apenas le administré el estornudo". Y me dijo Aristodemo haber replicado Eryxímaco: "Mira bien, bueno de Aristófanes, qué es lo que haces; te toca ya hablar y aún estás bromeando; me vas a obligar a hacerme guardián de
b tus palabras, por si dices algo risible, cuando pudieras muy bien hablar en paz". Y, riéndose, haber respondido Aristófanes: "Dices bien, Eryxímaco, y ten por no dicho lo dicho; pero no te me hagas el guardián, que lo que me temo no es precisamente ir a decir, en las palabras que me apremian, algo risible —que esto aun fuera ganancia y bien castiza de nuestra Musa—, sino algo ridículo". "No te creas, Aristófanes", —haber respondido Eryxímaco— "que con éste tu rechazo te me vas a escapar; pon atención y habla como quien ha de dar
c razón-en-palabras, que tal vez sólo así, y si me lo parece, te dejaré en paz". A lo cual haber respondido Aristófanes: "Eryxímaco, me tengo pensada una cosa y muy diversa de las que tú y Pausanias dijisteis. Porque, me parece, los hombres no han llegado aún en manera alguna a sentir en sí la potencia de Amor; que, de haberla sentido, le hubieran levantado magnificentes templos y altares, y hecho sacrificios grandiosos; y no como ahora, que nada de esto se le hace, ¡siendo así que
d se le debe todo ello y aún más, y en grande! Que es Amor, de entre los dioses, el más amable-para-con-los-hombres, solícito ayudador de ellos y remediador de aquellas cosas precisamente que, una vez remediadas, al género humano llevaran a suprema felicidad. Intentaré, pues, descubriros, a manera de introductor, el poder de Amor; vosotros, en retorno, haréis de maestros para los demás. Primero, con todo, es necesario que conozcáis cuál fue en su nacimiento la humana naturaleza y qué cosas le han pasado; que nuestra prístina naturaleza no fue la misma que es ahora, sino otra y diversa. Tres fueron, al principio, los géneros de hombres, y no dos, como ahora: macho y hembra; que había, además, un tercer género,
e común a ambos, del que no queda sino el nombre, que él, en su realidad, ha desaparecido. Porque lo machi-hembra fue, en su tiempo, real y con eidos y con nombre común, formado de ambos: de macho y de hembra; mientras que ahora no

queda sino el nombre, y aun lo es de oprobio. Además: el
eidos que a la vista presentaba cada hombre era, en total,
redondo, con espalda y pechos dispuestos en círculo; con cua-
tro manos, con dos rostros perfectamente iguales sobre un
solo cuello circular; una sola cabeza sobre ambos y opuestos
190 rostros, cuatro orejas, dos pudendas, y todo lo demás a tenor
y por semejanza con lo dicho. Caminaba recto, como ahora
y en cualquiera de las dos direcciones, a voluntad; pero si le
daba alguna vez por correr a toda prisa podían los hombres
—cual ahora los acróbatas que, levantando las piernas en alto,
dan circulares volteretas—…, apoyándose sobre los ocho miem-
bros que tenían, moverse velozmente en círculo. Por estas ra-
zones tres eran los géneros de hombres: lo varón, primogé-
b nito engendro del Sol; lo hembra, de la Tierra; lo común de
ambos, engendro de la Luna, que la Luna participa también
de ambos. Por esto los tres géneros eran circulares, y circular
era su marcha por ser semejantes a sus progenitores. Eran
terribles por su robustez y por su fuerza; y con pensamientos
tan grandiosos en sus mentes que la emprendieron con los
dioses, y lo que cuenta Homero sobre Efialto y Oto, eso mismo
se cuenta de ellos: que pusieron manos a la obra de escalar el
Cielo para encumbrarse aun sobre los mismos dioses. Delibe-
c raban, pues, entre sí, Júpiter y los demás dioses sobre qué
tenían que hacer, y no daban con la salida; porque no lo era
la de exterminarlos y extinguir a rayos tal linaje, cual el de los
gigantes —puesto que con ello se les acababan los honores,
y con los honores y con los hombres desaparecían los sacri-
ficios—, ni había manera tampoco de permitir semejante des-
acato.

Y, después de mucho pensarlo, habló Júpiter y dijo de
esta manera: «Me parece haber dado con una traza para que
haya hombres y cese, con todo, su insolencia: debilitarlos. Voy,
d dijo, a dividir a cada uno en dos, con lo que resultarán más
débiles y a la vez más útiles para nosotros por haber crecido
en número. Andarán rectos sobre dos piernas Y si les da aún
por insolentarse y no quieren llevar las cosas en paz, los divi-
diré, dijo, una vez más en dos, de modo que anden a saltos,
sobre una sola pierna». Y, diciendo y haciendo, cortó a cada
hombre en dos, como cortan las sorbas los que quieren po-
e nerlas en conserva, cual los que con cabellos cortan los hue-
vos. Y a medida que los iba cortando ordenaba a Apolo que

diera media vuelta hacia el corte al rostro y a la mitad del
cuello, para que, viendo cada hombre el espectáculo de su
sajadura, se volviera más compuesto; y le mandó que lo demás
lo curase.

Apolo dio media vuelta al rostro; y, recogiendo de todas
partes piel hacia lo que ahora llamamos vientre, cual se cierran
con cordel las bolsas, unió la piel hacia la mitad del vientre,
dejando esa abertura que se llama "ombligo". Alisó casi todos
191 los demás pliegues y enderezó el pecho, sirviéndose de instru-
mento parecido al que emplean los zapateros para suavizar las
asperezas de las pieles, ajustándose a horma bella-para-el-pie.
Dejó, con todo, algunos pliegues —alrededor del vientre y el
ombligo mismo— para memoria de este prístino suceso.

Cortada, pues, así en dos la humana naturaleza, se iba
la una mitad hacia su otra mitad con ansias de unión, rodeán-
dose los brazos en abrazo y en mutuo entrelazamiento, de-
b seando nacerse otra vez en uno; y se morían de hambre y
perecían de inanición por no querer una parte hacer nada sin
su otra. Y cuando una de las partes moría, abandonando la
otra, la así abandonada buscaba otra; se enlazaba con ella, tanto
que fuese tal mitad mitad de una mujer entera, mitad que
ahora llamamos "mujer", o mitad de varón; y así perecían.

Compadecido Júpiter, aprestó otra traza; fue que de tra-
seras cambió de lugar las pudendas y las puso delanteras —que
hasta entonces las tenían los hombres por fuera y engendraban
y parían no los unos en los otros, sino en tierra, cual las ci-
c garras; cambiándolas, pues, al lugar delantero, hizo que la
generación la hiciesen los unos en los otros: el varón en la
hembra. Y precisamente por estos fines: para que, si se en-
contraban varón con mujer, en su unión engendrasen y por
ella renaciese la raza; y si varón con varón, llegara su unión a
una cierta saciedad, hiciesen una pausa y volvieran sus manos
a otras obras y sus cuidados a otra vida. Y desde este suceso
d es el Amor entre los hombres innato y perenne recordatorio
de nuestra prístina naturaleza, que ha tomado por empresa
de sus manos hacer de dos uno y sanar la naturaleza humana.
Es, pues, cada uno de nosotros contraseña de Hombre y cor-
tado en dos, cortado cada uno en dos —de uno que era— cual
las platijas. Y así va cada uno en busca de la otra parte de su
contraseña. Los varones que sean cortes de aquel Todo que
en otros tiempos se llamó "Andrógino" son amantes de mujeres,

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ 191b

εἴτε γυναικὸς τῆς ὅλης ἐντύχοι ἡμίσει (ὃ δὴ νῦν γυναῖκα
καλοῦμεν), εἴτε ἀνδρός· καὶ οὕτως ἀπώλλυντο. Ἐλεήσας
δὲ ὁ Ζεύς, ἄλλην μηχανὴν πορίζεται καὶ μετατίθησιν
αὐτῶν τὰ αἰδοῖα εἰς τὸ πρόσθεν· τέως γὰρ καὶ ταῦτα ἐκτὸς
εἶχον, καὶ ἐγέννων καὶ ἔτικτον, οὐκ εἰς ἀλλήλους, ἀλλ' εἰς c
γῆν ὥσπερ οἱ τέττιγες. Μετέθηκέ τε οὖν οὕτω αὐτῶν
εἰς τὸ πρόσθεν καὶ διὰ τούτων τὴν γένεσιν ἐν ἀλλήλοις
ἐποίησεν, διὰ τοῦ ἄρρενος ἐν τῷ θήλει· τῶνδε ἕνεκα ἵνα,
ἐν τῇ συμπλοκῇ ἅμα μέν, εἰ ἀνὴρ γυναικὶ ἐντύχοι, γεννῷεν
καὶ γίγνοιτο τὸ γένος, ἅμα δ', εἰ καὶ ἄρρην ἄρρενι, πλησ-
μονὴ γοῦν γίγνοιτο τῆς συνουσίας καὶ διαπαύοιντο καὶ
ἐπὶ τὰ ἔργα τρέποιντο καὶ τοῦ ἄλλου βίου ἐπιμελοῖντο.
Ἔστι δὴ οὖν ἐκ τόσου ὁ ἔρως ἔμφυτος ἀλλήλων τοῖς d
ἀνθρώποις, καὶ τῆς ἀρχαίας φύσεως συναγωγεύς, καὶ
ἐπιχειρῶν ποιῆσαι ἓν ἐκ δυοῖν καὶ ἰάσασθαι τὴν φύσιν τὴν
ἀνθρωπίνην.

« Ἕκαστος οὖν ἡμῶν ἐστιν ἀνθρώπου σύμβολον, ἅτε τετμημένος, ὥσπερ αἱ ψῆτται, ἐξ ἑνὸς δύο· ζητεῖ δὴ ἀεὶ τὸ αὑτοῦ ἕκαστος σύμβολον. Ὅσοι μὲν οὖν τῶν ἀνδρῶν

b 4 ἡμίσει : ἡμισείας Stob.^{n} || δὴ νῦν : μηδὲ W || 5 εἴτε : εἴτ' TW Schanz || καὶ : om. Stob. || ἀπώλλυντο B^{2} (ω s. u.) : ἀπολλ. B ἀπόλλυτο Stob. || c 2 τε : δὲ Ast || οὕτω : -ως Y Schanz om. Stob. ὁμοῦ coni. Usener || αὐτῶν (et Stob.) : αυ. B αὐτὰ Paris. 1810 Stephan. del. Rückert secl. Hug αὖ Schanz πάντων coni. Usener αὐτῶν τὰ αἰδοῖα Ficin. ταῦτ' αὐτῶν Bury || 3 εἰς τὸ πρόσθεν : εἰς τὸ -θε W εἰς τὸ ἔμπρ. Stob. secl. Hug || γένεσιν (et Stob.) : γέννησιν Vermehren Iahn Schanz || ἐν : νέαν Stob. || 4 ἐποίησεν : om. Y || διὰ... θήλει : secl. Schanz Hug || 6 γίγνοιτο τὸ γένος (et re uera, Stob.^{n}) : γένοιτο τὸ γ. Stob.^{n} γίγν. γέν. Usener Schanz σῷν (uel ἔτι) γίγν. τὸ γέν. Rückert γόνος γίγν. Hommel γίγν. τόκος Vermehren σῴζοιτο τ. γ. Susemihl || ἄρρην : -εν Coislin. 155 Stob. || ἄρρενι : -εν Stob.^{n} || d 1 ἐκ τόσου : ἐκτὸς uel ἐντὸς οὗ Stob. || 2 συναγωγεύς : -γωγός Stob. || 3 ἓν : ἕνα Stob. || 5 οὖν : γοῦν Usener || ξύμβολον : σύμβ. Burnet || ἅτε... 7 ξύμβολον W^{2} i. m. : om. W || 6 δὴ : δὲ W || ἀεὶ : αἰ. codd. || 7 αὑτοῦ (et Stob.) : αὐ. WY || ἕκαστος : -τον BY Stob.

y de ellos salen los más de los adúlteros; y, a su vez, todas las
e mujeres amantes de varones y adúlteras proceden de este mismo
género; mientras que las mujeres que sean cortes de Mujer no
hacen gran caso de los varones; las da más bien por las mujeres,
y de este tipo salen las compañeritas. Empero, los que son cortes
de varón van tras los varones; y mientras son jóvenes, por
ser nada más recorte de varón, se dan al amor de los varones;
192 y les es un placer dormir juntos y abrazarse con ellos; y son
estos los jóvenes mejores y los mejores mozos, puesto que son
de naturaleza superlativamente varonil. Tíldanlos algunos de
desvergonzados, mas falsamente; que no obran así por desver-
güencería; que, más bien, se abrazan con sus homosexuales
por valientes, por viriles, por machos: por semejantes a ellos.
Gran testimonio es de esto el que ellos solos, de entre los
varones, son los que, llegados a pubertad, descienden al pa-
b lenque de la política. Y, ya de hombres, danse al amor de los
mancebos; y les viene de natural no parar mientes en lo de
hacerse con mujer e hijos, a no ser que a ello les fuerce la
ley, pues a ellos les bastara con vivir, solteros de mujer, los
unos con los otros. Y quien así sea resultará sin más amante
de mancebos y amado de mancebos, con sus homosexuales en
perennemente indisoluble abrazo. Cuando, empero, tienen la
buena suerte de dar con aquella mitad que es la suya, todos
—pederastas o no— quedan por golpe maravilloso tocados de
amistad, de intimidad, de amor, que ya no querrían, por de-
c cirlo así, separarse unos de otros ni por un breve punto de
tiempo. Y estos tales son los que se amartelan de por vida,
aunque no supieran por cierto decirnos de qué tienen mutua
gana los unos y los otros. Que a ninguno de ellos, ni por pienso,
les pareciera no ser todo sino querencia de sexual ayuntamien-
to, y menos aún que, al ayuntarse así uno con otro, tal que-
rencia les ponga en tan grande empeño. Y es por demás evi-
dente que el alma de cada uno de ellos quiere algo que no
sabría decir, mas adivina lo que quiere y lo dice por seme-
d jas. Y si, en estando que están los dos en uno, sobreviniese
con sus herramientas Vulcano, y les dijera: "¿De qué tenéis
gana el uno del otro, hombres?"; y si, viéndolos desconcertados,
continuara y les dijera: "¿Que no es, por ventura, lo que an-
heláis esto *mismo de estaros los dos cuanto más en uno mejor*,
y tanto que no os separéis uno de otro ni de día ni de noche?
e Si esto es lo que anheláis, voy a cumpliros vuestro deseo, fun-

diéndoos e injertándoos en uno, de manera que de dos resulte uno solo; y mientras viváis, por ser ya uno viváis ambos de común vida, y después de muertos, allá en Hades, seáis parecidamente en vez de dos un solo muerto por común muerte. Considerad, con todo, si es esto lo que anheláis y si os contentaréis de esta suerte". Y en oyendo que lo oyeran, sabemos de buen saber que ni uno solo se negaría ni diera a entender que otra es su querencia, sino que, sencillamente, creería acabar de oír lo que desde tanto tiempo atrás anhelaba al ayuntarse y fundirse con el amado: hacerse de dos uno solo.

Y la causa de esto no es otra sino que nuestra prístina naturaleza era la dicha; y nosotros estábamos íntegros; del anhelo, pues, y del perseguimiento de reintegración le vino el nombre a Amor. Así que, como digo, estuvimos antes de ahora en unidad; mas ahora, por mal de nuestros pecados, el
193 dios dividió en dos nuestra casa, como les pasó a los de Arcadia por obra de los espartanos. Es, pues, de temer que, si no nos conducimos comedidamente con los dioses, se nos descuartice una vez más y andemos dando vueltas cual los esculpidos en relieve y de perfil sobre las estelas, serrados por las narices, y hechos cual platijas. Por lo cual es preciso que todos, unos a otros, nos exhortemos a ser reverentemente píos hacia los dioses para, de esta manera, huir de algunas cosas y tener la Suerte de dar con aquellas otras a las que nos guía, cual
b jefe y caudillo, Amor. ¡Que ninguno le lleve la contraria al Amor!; y se la lleva el que se vuelve aborrecible a los dioses. Que si nos hacemos amables a este dios y a El nos allegamos tendremos la suerte, a pocos en el día de hoy concedida, de encontrar y alcanzar aquellos donceles que sean los nuestros, —los de nosotros mismos.

Y que no me venga Eryxímaco, en son de broma, a decir que bajo mano me refiero a Pausanias y a Agatón —que tal vez, en efecto, los dos andan tocados de eso y son ambos a
c dos de natural íntegramente varonil; mas yo, por mi palabra, hablo para todos en bloque, varones y mujeres; y digo que nuestro linaje llegaría a bienaventurado si se nos cumpliese el Amor, y se encontrara para su Suerte cada uno con su predilecto, volviendo así todos a nuestra prístina naturaleza. Y si esto es lo mejor, lo que de entre lo presente, a ello más se acercare, tendrá que ser grandemente próximo a lo mejor. Y lo mejor de entre lo mejor es encontrarse uno para su

Suerte con aquel doncel que sea como el nacido a la medida de sus pensamientos. Y al entonar himnos a dios, causa de
d ello, tal vez con justicia los entonáramos especialmente a Amor, que El es quien al presente nos colma de mayores delicias al volvernos y devolvernos lo nuestro, y quien, para el futuro, nos ofrece mayores esperanzas de que, si tenemos para con los dioses la reverencia debida, haciéndonos resurgir a nuestra prístina naturaleza y sanándonos, nos hará bienaventurados y felices.

Tal es, Eryxímaco, mi palabra sobre Amor, bien diversa, por cierto, de la tuya; mas, como te supliqu , no pongas mis palabras en comedia, que hemos de escuchar aún lo que los demás tienen que decir; mejor, los dos restantes, que ya
e no quedan por hablar sino Sócrates y Agatón.

"Pues bien" —me dijo Aristodemo haber respondido Eryxímaco—, "te cumpliré tu deseo porque, en verdad, tus palabras fueron tan deliciosamente dichas que si no supiera de buen saber lo formidables que son Agatón y Sócrates en cosas de amor, mucho, mucho me temiera no hallaran palabra que decir después de tantas y tan variadas como aquí han sido dichas. Con todo y eso, osadamente espero".

194 Mas haber a su vez dicho Sócrates: "Combatiste bellamente, Eryxímaco; mas si te hallaras tú, cual yo ahora —más aún, como me voy a encontrar después de que hable Agatón— temblarías a buen seguro, y estuvieras en definitiva como yo ahora estoy". "Con filtro de palabras me quieres turbar, Sócrates" —haber dicho Agatón—, "para que el convencimiento de la gran expectación del teatro ante las bellas cosas que de mí se prometen oír me haga entrar en miedo". "Muy desmemoriado fuera, por cierto, Agatón" —dijo Aris-
b todemo haber replicado Sócrates—, "si después de haber visto por mis ojos la valentía y magnificente despejo con que subiste a las tablas, rodeado de tu compañía, y paseaste tu mirada por el teatro, ¡y por tal teatro!, momentos antes de hacer ostentación de tus palabras y sin el más mínimo golpe de emoción, creyera yo que te vas a turbar ahora por la presencia de esos pocos hombres que somos nosotros". "Pues, ¿qué?, Sócrates" —respondió Agatón—, "¿piensas por ventura que esté hinchado de teatro hasta el extremo de desconocer que, para el inteligente, pocos sensatos son muy más de temer que multitud de insensatos?". "No te trataría, por cierto,

προσέρχεται· ὃ δὴ πέφυκεν Ἔρως μισεῖν καὶ οὐδ' ἐντὸς πολλοῦ πλησιάζειν. Μετὰ δὲ νέων ἀεὶ ξύνεστί τε καὶ ἔστιν· ὁ γὰρ παλαιὸς λόγος εὖ ἔχει, ὡς ὅμοιον ὁμοίῳ ἀεὶ πελάζει. Ἐγὼ δὲ Φαίδρῳ, πολλὰ ἄλλα ὁμολογῶν, τοῦτο οὐχ ὁμολογῶ ὡς Ἔρως Κρόνου καὶ Ἰαπετοῦ ἀρχαιότερός ἐστιν. Ἀλλά φημι νεώτατον αὐτὸν εἶναι θεῶν, καὶ ἀεὶ νέον, τὰ δὲ c παλαιὰ πράγματα περὶ θεούς, ἃ Ἡσίοδος καὶ Παρμενίδης λέγουσιν, Ἀνάγκῃ καὶ οὐκ Ἔρωτι γεγονέναι, εἰ ἐκεῖνοι ἀληθῆ ἔλεγον· οὐ γὰρ ἂν ἐκτομαὶ οὐδὲ δεσμοὶ ἀλλήλων ἐγίγνοντο καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ βίαια, εἰ Ἔρως ἐν αὐτοῖς ἦν, ἀλλὰ φιλία καὶ εἰρήνη ὥσπερ νῦν, ἐξ οὗ Ἔρως τῶν θεῶν βασιλεύει.

« Νέος μὲν οὖν ἐστι· πρὸς δὲ τῷ νέῳ, ἁπαλός. Ποιητοῦ δ' ἔστιν ἐνδεὴς οἷος ἦν Ὅμηρος πρὸς τὸ ἐπιδεῖξαι θεοῦ d ἁπαλότητα· Ὅμηρος γὰρ Ἄτην θεόν τέ φησιν εἶναι καὶ ἁπαλήν (τοὺς γοῦν πόδας αὐτῆς ἁπαλοὺς εἶναι), λέγων·

τῆς μένθ' ἁπαλοὶ πόδες· οὐ γὰρ ἐπ' οὔδεος
πίλναται, ἀλλ' ἄρα ἥ γε κατ' ἀνδρῶν κράατα βαίνει.

Καλῷ οὖν δοκεῖ μοι τεκμηρίῳ τὴν ἁπαλότητα ἀποφαίνειν, ὅτι οὐκ ἐπὶ σκληροῦ βαίνει, ἀλλ' ἐπὶ μαλθακοῦ. Τῷ αὐτῷ

b 3 ἔρως B² (-τος exp. et ς s. u.): -ωτος B || καὶ: ἴσως κ. Y || οὐδ' ἐντὸς Stob.: οὐδόντος B (sic, elis. signo ut saepiss. om.) οὐδ' ὄντος TWY || 4 πλησιάζειν (et Stob.): -ζει BY Iahn Hug || ἀεὶ: αἰ. BTW Stob. || ξύνεστί: σύν. Burnet || 5 ἔστιν (et Stob.): ἔ. νέος Sauppe Iahn Schanz Hug ἡδέως ἔ. coni. Richards ἕπεται Winckelmann ἔσται Diels || ἀεὶ πελάζει: αἰ. π. codd. δεῖ -ζειν Stob. || c 1 νεώτατον: ν. τε Stob. || ἀεὶ: αἰ. codd. || 2 πράγματα (et Stob.): γράμμ. BY || περὶ: τὰ π. coni. Richards || Παρμενίδης B²: -νείδης B Ἐπιμεν. Ast addub. Diels *Vors.*³ 162, 4 et coni. Φερεκύδης || 3 εἰ ἐκεῖνοι: om. Stob. || 4 ἔλεγον: λέγουσιν Stob. || δεσμοὶ: -μὰ Y || 5 ἐγίγνοντο: ἐγέν. Stob. || εἰ ἔρως: ἱερῶς Stob. || d 1 οἷος: οἷός περ Stob. || Ὅμηρος: ὁ Ὅ. Stob.ᴵᴵ || 3 τοὺς... εἶναι: secl. Iahn Schanz || εἶναι: φησιν εἶ. Stob. || 4 τῆς (et Stob.): τῇ Aristarchus et Homeri codd. (*Il.* T [XIX] 92 || οὔδεος (et Stob.): -δει W Hom. codd. Stephanus || 5 πίλναται T² (λ ex δ): πίδν. TY πήδν. B πιτνᾶται Stob.ᴵᴵ || 6 δοκεῖ μοι: μ. δ. Stob. || 7 τῷ αὐτῷ (et Stob.): τὸ αὐτὸ B.

c Agatón bellamente" —me dijo haber replicado Sócrates— "si pensara de ti, ni aun por opinión, semejante vulgaridad; pues sé de buen saber que si por Casualidad, te encontraras con quienes te parecieran sabios tendrías en cuenta a esos, pocos y todo, muy más que a los muchos. Empero, no somos nosotros de esos pocos, puesto que nosotros estábamos allí presentes, y con los muchos hacíamos número. Si, pues, te tropezases, por suerte, con otros sabios, tal vez ante ellos te ruborizaras caso de que creyeras salirte feamente las cosas. O, ¿no es así?". "Verdad dices" —haber respondido Agatón—. "Mas en caso de no salirte las cosas bellamente ante los muchos, ¿te avergonzarías parecidamente?".

d Y me dijo Aristodemo haber tomado Fedro la palabra por semejante manera: "Agatón querido, si te pones a responder a Sócrates, nada le importará, resulte lo que resultare, el tema presente con tal de que, cual única condición, tenga con quién dialogar, cuanto más si es bello-de-ver. Que, por lo que a mí hace, me resulta delicioso oír dialogar a Sócrates; pero tengo ahora que preocuparme solícitamente por que se encomie a Amor, y recibir de manos de vosotros vuestra palabra, —de cada cual la suya. Denla, pues, cada uno de los dos a este dios y, en dándola que la hayáis dado, dialogad
e a vuestro talante". "Bellamente dices, Fedro" —haber contestado Agatón; "ya nada me impide hablar, que para dialogar con Sócrates no han de faltarme multiplicadas ocasiones". "Quiero, ante todo, decir cómo debo hablar, y hablar después. Porque, a mi parecer, todos los que antes de mí han tomado la palabra no tanto han encomiado a este dios cuanto han felicitado a los hombres por los bienes de que, para ellos, Él es causa. Mas ni uno solo dijo que por ser el que es nos
195 hace tales dones. Y, con todo, solamente hay una manera correcta de alabar algo, sea lo que fuere: decir palabra por palabra que uno, por ser tal, es causa de tales o cuales efectos. Según esto, pues, es de justicia que alabemos a Amor, primero y ante todo, por lo que él es, y después por sus dones.

Y así digo que, si bien es cierto ser todos los dioses bienaventurados, y si además es Lícito decirlo sin provocar la envidia vengadora de ninguno de ellos, es Amor el más bienaventurado de todos, por ser entre todos el mejor y el más bello. Y es el más bello por estos motivos, de entre los cuales, Fedro, cuento como primero el de ser el más joven de los dioses.

Gran testimonio ofrece él mismo a la razón cuando huye a todo
b huir de la vejez, y eso que, evidentemente, es la vejez bien veloz, que se nos echa encima más de prisa de lo que fuera menester. Pues a Amor viénele de natural odiarla, y ni de lejos se acerca a ella; bien al contrario. Amor es joven y con jóvenes siempre está, que bien y bellamente dicen unas palabras antiguas que «lo semejante anda siempre con su semejante». Mas conviniendo en muchas cosas con Fedro, no convengo en eso de que Amor sea más antiguo que Cronos y Jápeto; afirmo, por el contrario, que es el más joven de los dioses y siempre
c joven. En cuanto a aquellas cosas que, según los dichos de Homero y Parménides, y suponiendo que dijeran verdad, pasaron antiguamente entre los dioses, acontecieron no bajo imperio de Amor, sino bajo el de Necesidad; porque no hubiese habido ni castraciones ni aprisionamientos de unos por otros ni muchas otras violencias, si Amor hubiera estado entre ellos; uniéranlos más bien amistad y concordia, como sucede ahora desde que sobre los dioses reina Amor.

Es, pues, joven; y, además de joven, delicado. Haría falta un poeta como Homero para poner en su punto la delicadeza
d de este dios. Porque al decir Homero que Até es diosa, y a la vez delicada —que lo eran sus pies—, lo dice por estas palabras: «Son, por cierto, sus pies delicados, que en tierra no los posa; que los hace más bien caminar sobre humanas cabezas», que para declarar en palabras la delicadeza, bella es, a mi parecer, esta razón de que no pone sus plantas sobre duro, sino sobre suave. Pues bien: de esta misma razón echamos mano para mostrar que Amor es delicado, porque no posa
e sus pies sobre tierra ni sobre cráneos, que no son por cierto cosa demasiado suave, sino que los pone sobre lo más suave de los seres, y en lo más suave hace su morada, ya que pone casa en las costumbres y en las almas de dioses y de hombres; y no en todas las almas por igual, pues si se encuentra con alguna de rudas costumbres se marcha; con las de suaves, por el contrario, como en su casa se queda. Si, pues, está de continuo por pies y por todas partes en contacto con lo más suave de los más suaves, necesario es de toda necesidad que sea él mismo suave por superlativa manera.

196 Es el más joven; es el más delicado; y, además, flexible de eidos, que si fuese rígido no le fuera posible plegarse y replegarse de mil maneras, para así hacer pasar tan secretas

su entrada primero y su salida de las almas. De la flexibilidad y proporción de su idea gran testimonio nos da su belleza de figura en la cual, por universal asentimiento, sobresale Amor; que entre Amor y fealdad hay guerra sin treguas. Y de la belleza de su tez, la estancia de este dios entre las flores sirva de indicio, puesto que no mora en cosa alguna, ni en cuerpo ni en alma, desflorados y marchitos; se queda, por el con-
b trario, de asiento en lugares bien floridos y bien perfumados, y de ellos hace su morada. Sobre la belleza, pues, de este dios baste con lo dicho, aunque muy más se queda aún por decir.

Y hablemos ahora de las virtudes de Amor de las cuales una y la mayor es la de que no puede ni hacer injuria a dios alguno ni recibirla de ninguno, ni hacerla a hombre ni de hombre alguno recibirla, porque, supuesto que de algo pueda padecer Amor, de violencia no padece, que violencia no puede
c ni tocar a Amor. Ni al hacer sus obras Amor hace violencia, puesto que todos se someten en todo y de buen grado a Amor. Ahora bien: convenios libres entre libres son justos, y así lo dicen «esas Reinas de la Ciudad que son las Leyes».

Empero, además de la justicia, Amor participa en grande de la continencia; porque si de común consentimiento es propio de la continencia dominar sobre deleites y apasionamientos, no hay deleite mayor que el de Amor; así que, por ser menores los otros, serían dominados por Amor, y el Amor dueño y señor; y, por enseñorearse Amor de deleites y apasionamientos, fuera en distinguida manera continente.

d En cuanto a valentía, «ni Marte mismo puede enfrentarse con Amor», que no es Marte quien puede a Amor, sino sobre Marte puede Amor, —el amor de Venus, como se cuenta.

Ahora bien: el dominador es más fuerte que el dominado; así que el que puede al valiente entre todos los valientes será valiente por insuperable manera. Quede dicho, con esto, acerca de la justicia, continencia y valentía de este dios. Réstanos hablar de su sabiduría, que, en cuanto sea posible, voy a procurar que nada falte. Y ante todo —a fin de hacer yo también a mi arte el debido acatamiento, cual lo hizo Eryxímaco a la
e suya— es este dios poeta tan sabio que aun a otros hace poetas; porque, apenas son tocados de Amor, todos, «aunque fueran antes negados a las Musas», renacen poetas. Y de este testimonio podemos echar mano para mostrar que Amor es, en resumen, poeta excelso, aun en toda producción poética de orden

τοιούτων αἴτιος εἶναι. Ἐπέρχεται δέ μοί τι καὶ ἔμμετρον εἰπεῖν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ ποιῶν

εἰρήνην μὲν ἐν ἀνθρώποις πελάγει δὲ γαλήνην,
νηνεμίαν ἀνέμων κοίτην ὕπνον τ' ἐνὶ κήδει.

Οὗτος δὲ ἡμᾶς ἀλλοτριότητος μὲν κενοῖ, οἰκειότητος δὲ d πληροῖ, τὰς τοιάσδε ξυνόδους μετ' ἀλλήλων πάσας τιθεὶς συνιέναι, ἐν ἑορταῖς, ἐν χοροῖς, ἐν θυσίαις γιγνόμενος ἡγεμών, πρᾳότητα μὲν πορίζων, ἀγριότητα δ' ἐξορίζων· φιλόδωρος εὐμενείας, ἄδωρος δυσμενείας· ἵλεως ἀγαθός· θεατὸς σοφοῖς, ἀγαστὸς θεοῖς· ζηλωτὸς ἀμοίροις, κτητὸς εὐμοίροις· Τρυφῆς, Ἁβρότητος, Χλιδῆς, Χαρίτων, Ἱμέρου, Πόθου πατήρ· ἐπιμελὴς ἀγαθῶν, ἀμελὴς κακῶν· ἐν πόνῳ, ἐν φόβῳ, ἐν πόθῳ, ἐν λόγῳ κυβερνήτης, ἐπιβάτης· παρα- e
στάτης τε καὶ σωτὴρ ἄριστος· ξυμπάντων τε θεῶν καὶ ἀνθρώπων κόσμος· ἡγεμὼν κάλλιστος καὶ ἄριστος, ᾧ χρὴ

c 3 δέ μοί τι (et Hermog.) : δέ μοι τί codd. || ἔμμετρον (et Stob.): ἐμμέτρως Hermog. (ἐμμ. τι id.[u]) Method. || 6 ἀνέμων : τ' ἀν. Y Stob. uulg. δ' ἀνέμοις Hermog. || κοίτην (et Hermog.) : κ. τ' Stob. -τῃ τε Dindorf Iahn[1] -τῃ δ' Hermann || τ' ἐνὶ κήδει B[2] (et Hermog. Stob.): τε νικηδει B τε νική. W[1] τε νηκηδῆ T καὶ νηκηδεῖ γρ. W[2] τ' ἐνὶ γήθει Bast τ' ἐ. κήτει Hommel Christ τ' ἐ. κοίτῃ ἀκηδῆ Badham νηκηδῆ Dindorf Hermann Iahn[1] λαθικηδῆ Winckelmann || d 1 οὗτος δέ : οὗ. γὰρ Stob. et fors. Proclus *in Alc.* I 58 Cr. || ἀλλοτριότητος (et Proclus *ibid.*): -τριώτατος Stob.[n] || 2 ξυνόδους (et Stob.) : συν. Burnet || 3 συνιέναι : ξυν. BY Stob. Schanz || 3 θυσίαις : -αισι W Burnet εὐθημίαις Stob. Iahn[1] θιάσοις coni Bury || 4 δ' : δὲ W || 5 ἵλεως ἀγαθός : ἵ. -θοῖς Stob. Iahn[1] Hermann Schanz del. Rettig ἵ. ἀγανός Usener Hug Bury || 7 τρυφῆς : secl. Usener Schanz Hug || χλιδῆς (et Stob. cf. Callistrati *Descript.* 11) : χλί. T[2] (ι ex -ή. T) χληδῆς B exp. pr. η B[2] χληδῆς W || ἱμέρου (ἱ. W) (et Stob.): ἡμ. B || 8 Πόθου : om. Stob.[n] del. Schanz secl. Iahn Hug || ἀμελὴς : ἀν. B || πόνῳ ... φόβῳ ... πόθῳ ... λόγῳ : πόν. πόθ. φ. λ. Stob.[u] φ. πόθ. πόν. μόγῳ Schütz πόν. φ. μόθῳ μόγῳ Iahn[1] πόν. φ. μόθῳ λόγῳ Rettig πόν. φ. πόθ. νόσῳ Winckelmann πόν. φ. πόθ. σάλῳ Usener πόν. φ. πότῳ λόγῳ Bury πλῷ πόν. φ. Badham || e 1 ἐπιβάτης (et Stob.) : secl. Badham ἐπιδώτης Usener || παραστάτης : καταστ. Stob.[n] || 2 τε καὶ (et Stob.) : secl. Badham || ξυμπάντων (et Stob.): σύμπ. Burnet || καὶ : om. W.

musical, ya que lo que uno no tiene o no sabe no hay manera
197 de que lo dé o enseñe a otro. Pues, ¿y quién se atreverá a negar que la producción de toda clase de vidas, no provenga de la sabiduría de Amor por la que todos los animales se engendran y nacen? Mas, por lo que hace al ejercicio de las artes, ¿no sabemos de buen saber que quien tuvo por maestro a este dios llega a bien asentada en razón y esplendorosa fama; y que, por el contrario, se queda en la oscuridad quien no fue tocado de Amor? Que así, teniendo por guía a Deseo y a Amor, fue como inventó Apolo la flechería, la medicina y el arte adivinatorio, siendo por este motivo Apolo discípulo de Amor, cual lo son parecidamente de El en la música las Musas, en la
b metalurgia Vulcano, Atenea en el arte textil y Júpiter en «el gobierno de dioses y de hombres». Por lo cual, desde que Amor nació, andan de otra manera las cosas de los dioses, claro está que por manera de Belleza, puesto que Amor no va a asentarse sobre fealdad; cuando anteriormente, como dije al principio, durante el reinado de Necesidad, pasaban a los dioses cosas terribles y muchas. Y como se cuenta, lo cuento. Empero, desde que nació este dios y en virtud del amor hacia lo Bello, tanto para dioses como para hombres todas las cosas se trocaron en buenas.

c Y, según esto, me parece, Fedro, que por ser Amor el primero en superlativas belleza y bondad, es precisamente por ello, causa para los demás de semejantes efectos. Y me da por deciros en medio verso algo de lo que este dios hace, que él es quien pone:

paz en los hombres; y en el mar bonanza;
ni un soplo de viento en los vientos,
y para las penas, sueño en lecho.

d El nos llena a rebosar de mutua intimidad, vaciándonos de extrañeza mutua; El es quien hace nos reunamos en juntas cual la presente, haciéndose El mismo guía en las fiestas, en los coros y en los sacrificios. Proveedor de dulzura, desterrador de dureza; amigo de dar benevolencia, nunca dador de malevolencia; condescendiente, benigno, espectáculo para sabios, amable a los dioses, deseado por los infortunados, poseído por los afortunados; padre de la delicadeza, de la ternura, de la elegancia, de las gracias, de los anhelos y apetencias; cuidadoso de los buenos, descuidado de los malos; en penalidades,

temores, festines y discursos, piloto, abanderado, asistente y
e salvador de salvadores; de los dioses todos y de los hom-
bres, gala; el mejor y más bello de los directores, al que es
preciso siga en sus himnos todo varón que tome parte en
aquella Oda que Amor entona y que con ella encanta las
mentes de los dioses todos y de todos los hombres. Tal es la
palabra "—dijo—" ¡oh! Fedro, que dedico a este dios; y,
en cuanto estuvo en mi mano repartirla, entre regocijada y
cuidadosamente medida".

198 En el mismo punto en que terminó de hablar Agatón,
me dijo Aristodemo que todos los presentes rompieron en
aclamaciones del jovenzuelo que había hablado de manera tan
acomodada a sí y al dios; y que Sócrates, mirando a Eryxímaco,
dijo: "¿Te parece aún, hijo de Acumeno, que no tenía por
qué temer y que no dije más bien con previsión de adivino
lo que entonces dije: que Agatón, hablando, estaría maravi-
lloso y yo en aprietos?".

"En eso de que Agatón hablaría bellamente" —me dijo
Aristodemo haber respondido Eryxímaco— "me parece haberlo
tú dicho adivinatoriamente". Mas no creo que vayas a des-
concertarte. "Y, ¿cómo, feliz de ti?, —haber contestado Sócra-
b tes—", ¿no voy a apurarme yo y otro cualquiera teniendo que
hablar inmediatamente después de palabras tan surtida y be-
llamente dichas. Y aunque entre ellas no hayan sido todas por
igual admirables, ¿quién no se sintió arrebatado, al escuchar las
postreras, por la belleza de los epítetos y de las frases. Así que,
al pensar en mi ánima que no voy a poder decir ni de lejos
c algo tan bello, de vergüenza hubiera salido escapado hace un
instante si hubiera podido hacerlo; porque este discurso me
trajo a la memoria a Gorgias, y me pasó de verdad lo que
refiere Homero; temí que, al terminar su discurso, enviara
Agatón contra el mío la cabeza de Gorgias: el orador potente
en palabras, y me convirtiese en piedra muda. Y entonces me
vino a la memoria el que estaba haciendo el ridículo, puesto
que convine en tomar parte con vosotros para encomiar a
Amor; y aun afirmé sentirme fuerte en cosas de amor, cuando
d en verdad ni siquiera sé de buen saber cómo se debe componer
para cada cosa su propio encomio. Que, por cierto, creía en
mi ignorancia que para encomiar algo había que decir la ver-
dad, y además una verdad que le perteneciera; y, de entre tales
verdades, escogiendo las más bellas, disponerlas de la más

apropiada manera. Y, según esto, me hacía grandes ilusiones de que iba a hablar bien, puesto que sabía de buen saber cómo alabar según verdad. Mas ahora, por lo que parece, no es éste el procedimiento de ensalzar bellamente, sino el de acumular sobre una cosa lo más grande y lo más bello, convéngale o
e no; y aun si no le viene bien, nada importa. Tal parece como si nos hubiéramos apalabrado para aparentar que encomiamos a Amor; y no, para sencillamente encomiarlo; y por esto, según creo, no dejáis palabra por mover, y todas a la cuenta de Amor; y decís que es tal y cual y causa de tales y cuales cosas,
199 de manera que llegue a aparecer —es claro que a los ojos de los ignorantes, no naturalmente de los conocedores— cual superlativamente bueno y bello, y os creéis que así resulta la alabanza reverente y bella. Mas yo no sabía que tal fuera el modo de ensalzar y, sin caer en cuenta de ello, me avine a tomar parte con vosotros. «Lo prometió la lengua, no la mente»; despedíos, pues, de que encomie a Amor por semejante estilo, que no podría. Si, pues, aceptáis, diré de buen grado lo que me pareciere verdad; y lo diré a mi manera, no a la de vues-
b tros discursos, para así no caer en ridículo. Mira, pues, Fedro, si te contenta tal estilo de discurso y tener que oír lo que, según verdad, diga de Amor, dejando que los términos y la colocación de las frases vengan según el paso de la Suerte".

Y me dijo Aristodemo haber respondido Fedro y los demás que hablase por la manera que él tuviera por conveniente. "Así, pues —haber dicho Sócrates—, permíteme, Fedro, que pregunte a Agatón una insignificancia para que, una vez avenidos en ella, pueda decir mi palabra". "Concedido" —ha-
c ber respondido Fedro—; "pregunta".

Después de lo cual —me refirió Aristodemo— comenzó Sócrates a hablar por semejante manera: "Por cierto, Agatón querido, que me pareció dabas a tus razones conveniente principio cuando dijiste que, ante todo y sobre todo, era menester mostrar quién es y qué tal es el Amor, y sólo después sus obras. Principio muy de admirar. Y puesto que por tan bellas y magnificentes palabras has descrito quién es y qué tal es el Amor, dime, además de lo ya dicho, lo siguiente: ¿Amor es,
d por ser tal, amor de algo o de nada? Y no pregunto si Amor es amor de padre o de madre —que sería pregunta ridícula esa de si Amor es amor de padre o de madre—, sino cual si preguntara acerca de Padre, si Padre es ser padre de alguien

o no, que de seguro me respondieras, caso de querer contestar bellamente, que ser Padre es serlo o de hijo o de hija. ¿No es así?". "Enteramente", respondió Agatón. "¿Y lo mismo habría que decir respecto de ser Madre?". "Concedido igualmente". "Pues bien" —me dijo Aristodemo haber continuado Sócrates—, "respóndeme a algunas cositas más para que veas
c adónde voy. Si preguntara: pues, ¿qué?, hermano, por ser precisamente Hermano, ¿es ser hermano de alguien o no?". "Es serlo de alguien", dijo Agatón. "Y serlo de hermano o de hermana". "Concedido". "Intenta, pues —dijo Sócrates— aplicar esto mismo a Amor. ¿Es Amor amor hacia nadie o hacia
200 alguien?". "Lo es hacia alguien, bien seguro". "Pues guarda cuidadosamente esta afirmación y no se te vaya de la memoria; mas, por ahora, respóndeme a estotro: ¿ansía el Amor aquello que es objeto de amor o no?". "Y mucho, por cierto", respondió.

"Y, ¿cuándo ansía y ama lo ansiado y amado: cuando lo posee o cuando no lo posee?".

"Según todas las apariencias, cuando no lo posee", dijo Agatón.

"Considera, pues —continuó Sócrates— si en vez de, según todas las apariencias, no habrá que decir que por Necesidad, el ansioso ansía lo que no tiene, o que si lo posee ya no está en ansias; que a mí, Agatón, me parece admirable-
b mente el que por Necesidad sea así. Y a ti, ¿cómo te lo parece?". "Como a ti", respondió. "Y dices bellamente, porque si uno es ya grande, ¿le van a entrar ganas de ser grande, y si es fuerte las de ser fuerte?". "Imposible, según lo convenido".

"Y esto porque no va uno a estar falto de lo que está teniendo". "Verdad dices". "Porque —continuó diciendo Sócrates—, si siendo fuerte tuviese uno todavía ganas de ser fuerte, y siendo veloz las de ser veloz, y las de ser sano estándolo ya . . . —y porque tal vez alguno piense, en estos y pa-
c recidos casos, que los que están siendo y poseyendo tales o cuales cosas todavía ansían lo mismo que poseen, para que en esto no erremos, por esto repito; pues si piensas, Agatón, que los que de presente están en posesión de estas cosas las tienen que tener por Necesidad, tanto que las quieran como que no, ¿podrán todavía a alguno entrarle ganas de alguna de ellas?

Mas cuando alguno dijese: «estoy sano y quiero sanar, y estoy rico y quiero ser rico; ansío, pues, lo mismo que tengo», le responderíamos que:

"Tú, hombre, tienes riquezas, salud y fuerzas; mas lo que quieres es asegurar para el porvenir la posesión de todas estas
d cosas, puesto que ahora, de presente, quiéraslo o no, las tienes". Mira, pues, si cuando dices que «ansío por lo mismo que de presente tengo», no dices esto sino estotro: «Quiero asegurar para el futuro lo que de presente tengo». "¿Convendrías o no en esto?".

Y me dijo Aristodemo haber asentido Agatón, y continuado diciendo Sócrates:

"Así, pues, respecto de aquello que o no está aún hecho o no se posee, se amará precisamente eso de poseerlo a salvo en el porvenir y tenerlo ya presente por siempre jamás".

e Lo admitió Agatón del todo. "Así, pues, este tal y cualquier otro de los ansiosos ansía o lo que no está todavía terminado y listo o lo que no tiene a mano; y hacia estas cosas —hacia lo que uno no tiene, hacia lo que uno no es, hacia lo que a uno le falta— van las ansias y hacia ellas va el Amor". A todo asintió Agatón.

"¡Tente!, pues" —me dijo Aristodemo haber dicho en este punto Sócrates—, "y reafirmémonos una vez más en lo admitido: primero, ¿el Amor lo es hacia algunas cosas?; segundo, ¿y hacia aquellas precisamente que el Amor note a
201 faltar?". "Así es", dijo. "Además, pues, de éstas recuérdate qué otras dijiste en tu discurso ser objetos del Amor; y, si lo quieres, yo te las recordaré. Creo que, más o menos, dijiste que por el Amor a las cosas bellas se les arreglaron las suyas a los dioses, que hacia las feas no hay amor. ¿No lo dijiste así, más o menos?". "Lo dije", respondió Agatón.

"Y lo dijiste, por cierto discretamente, compañero", —añadió Sócrates. "Y si esto es así, el Amor sería Amor de la belleza y no de la fealdad". "Convenido". "¿Y no convinimos parecidamente en que se ama lo que a uno le falta y no tiene
b aún?". "Sí", dijo Agatón. "Luego el Amor está falto de belleza y no la posee". "Así es por necesidad", dijo. "Pues bien: ¿Dirás que es bello lo que de belleza esté falto y en ninguna manera la posea?". "No, por cierto". "Y si es así, ¿concederás todavía que sea bello Amor?".

Y me dijo Aristodemo haber respondido Agatón: "Estoy a un paso, Sócrates, de no entender ni palabra de lo que antes dije".

"Con todo, lo dijiste bellamente, Agatón", —respondió Sócrates; "mas contéstame aún a esto poco: ¿no te parece que
c las cosas buenas son a la vez cosas bellas?". "Me lo parece". "Si, pues, Amor está falto de lo Bello, y lo Bueno es a la vez bello, ¿estará igualmente falto de lo Bueno?". "Sócrates" —haber respondido Agatón—, "no puedo resistirte con palabras; sean, pues, las cosas como tú las dices".

"A la Verdad es a lo que no puedes resistir con palabras, amado Agatón", —dijo Sócrates; "que resistir a Sócrates no es por cierto cosa difícil. A ti, pues, te voy a dejar ya en paz".

d Os referiré, pues, unas palabras que acerca del Amor oí en cierta ocasión de boca de una mujer mantinea, Diótima, sabia en éstas y otras muchas cosas, cual en retardar para los atenienses por diez años y mediante ciertos sacrificios el azote de la peste. Ella fue mi maestra en cosas de amor. Intentaré, pues, relataros las palabras que me dijo, partiendo de lo que aceptamos en común Agatón y yo; y, si me es posible, haré yo solo el gasto de palabras. Es preciso, Agatón, proceder según tu plan y explicar primero y ante todo quién es y cuál es el
e Amor, y después sus obras. Y me parece cosa fácil hacerlo siguiendo el orden de las respuestas que en aquella ocasión dio la extranjera a mis preguntas.

Más o menos le dije yo a ella lo que ahora Agatón a mí: que Amor era gran dios; que el Amor era amor hacia lo bello; mas ella me refutó con las mismas palabras que yo a Agatón, y por mi mismo razonamiento mostró que Amor no es ni bello ni bueno.

«—¿Qué dices? —repliqué a Diótima—, ¿será, pues, Amor feo y malo?».

Y ella me respondió.

«—¡Silencio, por Dios! ¿O crees que lo que no sea bello tiene que ser por necesidad feo?».

«—Absolutamente».

202 «—¿Y que, parecidamente, lo que no sea sabio tiene que ser ignorante? ¿O no te has dado cuenta de que hay un término medio entre sabiduría e ignorancia?».

«—Y, ¿cuál es?»

«—¿No sabes "—me dijo—" que el opinar correcto y dar opinión, ann sin llegar a tener su razón, no es ciertamente saber con saber de ciencia; —porque, ¿cómo pudiera ser ciencia una cosa no razonada? Pero tampoco es ignorancia, ya que, ¿cómo sería ignorancia si puede, tal vez, dar en lo que la cosa es? Está, pues, en algún modo la opinión recta entre sapiencia e ignorancia». «Dices verdad», —respondí yo. «Así que, según esto, no fuerces las cosas tanto que lo que no es bello tenga que ser feo; y ser malo lo que no es bueno. Y por
b parecida manera, dado que conviniste tú mismo en que Amor no es ni bueno ni bello, no pienses lo más mínimo que haya de ser feo y malo, sino algo intermedio entre estos dos extremos», —me dijo.

«—Y con todo "—repuse yo—" todos convienen en que Amor es gran dios». «—Mas cuando hablas de todos "—replicó—", ¿te refieres a los no entendidos o a los entendidos?».

«—A todos en conjunto».

«—Pero, ¿cómo van a convenir, Sócrates, en que sea gran
c dios "—me dijo riendo—" aquellos que afirman qne ni tan sólo es dios?».

«—Y, ¿quiénes son esos? —dije yo a mi vez.

«—Uno de ellos, tú; otro, yo», —me replicó.

«—Y, ¿qué razón me das para esto?», —añadí. Y ella me dijo: «Una fácil; porque dime: ¿no sostienes que todos los dioses son bienaventurados y bellos? ¿o te atreverías a afirmar darse entre los dioses alguno que no sea bello y bienaventurado?».

«—No seré yo, ¡por Júpiter!, quien tal cosa sostenga», —respondí.

«—Y, ¿no llamas bienaventurados precisamente a los que poseen lo bello y lo bueno?».

d «—Enteramente de acuerdo».

«—Pero, ¿no has convenido en que Amor, por carecer de lo bueno y de lo bello, ansía eso mismo de que carece?».

«—En efecto, lo concedí».

«—¿Cómo, pues, podrá ser dios quien no tiene parte en lo bello y en lo bueno?».

«—En manera alguna lo será, al parecer».

«—¿Ves, pues "—añadió—", cómo ni tú mismo tienes por dios a Amor?».

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ 203 a

γοητείαν. Θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μίγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστιν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγρηγορόσι καὶ καθεύδουσι· καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνήρ, ὁ δέ, ἄλλο τι σοφὸς ὤν, ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινάς, βάναυσος. Οὗτοι δὴ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποί εἰσιν· εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἔρως.

— Πατρὸς δέ, ἦν δ' ἐγώ, τίνος ἐστὶ καὶ μητρός; — Μακρότερον μέν, ἔφη, διηγήσασθαι· ὅμως δέ σοι ἐρῶ. Ὅτε γὰρ b
ἐγένετο ἡ Ἀφροδίτη, ἡστιῶντο οἱ θεοί, οἵ τε ἄλλοι καὶ ὁ τῆς Μήτιδος υἱός, Πόρος. Ἐπειδὴ δὲ ἐδείπνησαν, προσαιτήσουσα οἷον δὴ εὐωχίας οὔσης, ἀφίκετο ἡ Πενία, καὶ ἦν περὶ τὰς θύρας. Ὁ οὖν Πόρος, μεθυσθεὶς τοῦ νέκταρος (οἶνος γὰρ οὔπω ἦν), εἰς τὸν τοῦ Διὸς κῆπον εἰσελθών, βεβαρημένος εὗδεν. Ἡ οὖν Πενία, ἐπιβουλεύουσα διὰ τὴν αὑτῆς ἀπορίαν παιδίον ποιήσασθαι ἐκ τοῦ Πόρου, κατακλίνεταί τε παρ' αὐτῷ, καὶ ἐκύησε τὸν Ἔρωτα. Διὸ δὴ καὶ c

a 2 γοητείαν : -τιαν Oxy. || μίγνυται : μείγ. Oxy. Burnet || 3 ἀνθρώπους : -ποις Stob.[n] τῶν ἀνθρώπων πρὸς θεοὺς [καὶ ἐγρηγορόντων καὶ καθευδόντων] Procl. *in Parm.* p. 663 Cousin lac. post ἀ. indic. Iahn Hug ἀ. καὶ πρὸς θεοὺς ἀνθρώποις coni. F. A. Wolf et scrips. Schanz Bury ἀ. καὶ ἀνθρώποις πρὸς θεοὺς Heusde || 4 ἐγρηγορόσι : εγλη. Oxy. || 5 σοφὸς alt. (et Oxy.[2] σ s. u.) : σφοδρὸς Stob. || ὤν (et Oxy.): om. Stob. || ἢ περὶ τέχνας : om. Stob.[n] || 6 ἢ : ἢ περὶ Oxy. Stob. || βάναυσος : -σους Oxy. (βs. u.) || 7 καὶ (et Procl. *in Alc. I* p. 73 Cr.): τε καὶ Oxy. Stob. || ἐστὶ (et Oxy. ante ε. dist.) : om. Stob. || 9 τίνος ἐστι καὶ μητρός T[2] (transp.): κ. μ. τ. ἐ. T Oxy. || **b** 2 Ἀφροδίτη : -δειτη Oxy. et sic ubiq. || ἡστιῶντο W[3] (em.): ἡστ. B (ex em. sed quid fuerit ante plane incertum) είστ. B[2]T[2]W(?)Y Hermog. Orig. Eus. Iahn Rettig Schanz Hug Bury ιστ. Oxy. || οἱ θεοί (et Oxy. Orig. Eus.): om. Hermog. || ἄλλοι (et Oxy. Orig. Eus.) : ἄ. δὴ Y (δὴ add. extra) ἄ. θεοὶ Hermog. || 3 υἱός (et Oxy. Orig. Hermog. Eus.) : ὑός Schanz Burnet || 3 προσαιτήσουσα (et Oxy.) : -τῆς οὖσα B -αίτις οὖσα Orig. Eus.[n] (et προσαίτης) || 4 οἷον (et Oxy. Orig.) : -α Eus. || 6 εἰσελθών (et Plotin. III 5, 8 l. 9): εξ. Oxy. || 7 εὗδεν (et Oxy. Orig. Eus.) : ηὗ. BY Schanz Burnet || 8 αὑτῆς : αὐ. TY Eus.[n] || παιδίον ποιήσασθαι (et Oxy. Eus.): παιδοποιή. Naber Iahn || κατακλίνεται : κατακλει. Oxy. || **c** 1 δὴ καὶ (et Oxy.): δὴ W.

«—¿Qué será, pues, Amor?, "—dije yo". ¿Mortal?».

«—Menos aún, por cierto».

«—Bueno, pues ¿qué?».

«—Una vez más como anteriormente dije: intermedio entre mortal e inmortal».

«—Pero, en fin, Diótima, ¿qué es?».

c «—Un gran daimonio, Sócrates, puesto que todo lo daimoníaco está entre lo divino y lo mortal».

«—Y, ¿cuál es su oficio?», —pregunté.

«—Por interpretar y conducir hasta los dioses las cosas de los hombres y hasta los hombres las de los dioses, de los hombres las súplicas y los sacrificios, de los dioses los mandatos y el trueque de los sacrificios, hace, cual intermediario de ambos, de complemento; y de esta manera el Todo mismo
203 ha quedado vinculado consigo mismo una vez más. A través de El fluyen el arte adivinatoria entera y las artes de los sacerdotes, tanto las concernientes a los sacrificios, iniciaciones y encantamientos como la vaticinatoria íntegra y la magia; que dios no se mezcla con hombre; mas por medio de Amor tienen lugar todos los tratos y comunicaciones entre dioses y hombres, dormidos o despiertos. Y será varón daimoníaco el que en tales cosas sea sabio; mas el que lo sea en otras cosas, manuales o artesanales, no pasará de menestral. Y entre estos daimonios que son muchos y de todas clases, uno es Amor».

«—¿Quiénes son su padre y su madre?», —le pregunté.

«—Cosa larga de contar, —me respondió—; no obstante, te la diré».

b «El día que nació Venus hicieron los dioses gran festín; entre los dioses se hallaba Expedito, el hijo de Inventiva. Terminado el banquete, y al olor de los manjares, vino Apurada a pedir limosna y se puso junto a la puerta. En éstas, Expedito, borracho de néctar —que vino y aún no lo había—, salió y se fue a la glorieta de Júpiter y allí, de pesadez, se durmió.

Entonces sus propios aprietos propusieron a Apurada la trampa de que se hiciese dar un hijo de Expedito; yogó, pues, con El y concibió a Amor. Por lo cual le viene a Amor de
c nacimiento ser del séquito y formar en el cortejo de Venus, puesto que fue engendrado el día de su natalicio; y así, porque Venus es bella, le está natural a Amor ser amante de lo Bello. Como hijo, pues, de Expedito y de Apurada encuéntrase Amor en situación bien peculiar. Porque primeramente

anda Amor siempre en apuros; y le falta mucho para ser delicado y bello, como de Él piensan los más; anda, por el con-
d trario, seco, sucio, descalzo y errabundo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el suelo, los caminos o los umbrales de las puertas. Que, en virtud de la naturaleza de su madre, es casero de la indigencia. Mas, por parte de su padre, anda siempre al acecho de lo Bello y de lo Bueno; es valiente, decidido, terco; terrible cazador, maquinador eterno; apasionado por saber, expeditivo, filosofante de por vida, brujo formidable, pocimero y sofista. De natural no es ni inmortal ni mor-
e tal; a veces, cuando le saleo bien las cosas, en un día florece y vive; y otras veces, en un día se muere. Mas, en virtud de la naturaleza de su padre, vuelve de nuevo a la vida; pero todo lo que con sus expedientes allega se le va de entre las manos, de modo que Amor nunca está ni sin recursos ni con riquezas. Está, además, entre sabiduría e ignorancia; y las cosas son de esta manera: ninguno de los dioses filosofa ni desea
204 llegar a sabio, puesto que ya lo es; y, parecidamente, si cualquier otro es sabio, tampoco filosofará. Mas tampoco filosofan los ignorantes ni desean hacerse sabios, porque esto tiene de insoportable la ignorancia; sentirse satisfecho de sí mismo quien no es ni bueno ni bello ni inteligente; que nada desea quien, por pensar que nada le falta, de nada se siente falto.

«—Y, ¿quiénes, Diótima, son los filosofantes "—repuse yo—", puesto que no son ni sabios ni ignorantes?».

b «—Hasta para un niño es ya evidente "—me respondió—" que son los que en medio de estos dos extremos se hallan; y entre tales intermediarios está Amor. Porque si, por una parte, es la sabiduría bella entre las cosas más bellas; y si, por otra, Amor es amor por lo Bello, necesario será de toda necesidad que Amor sea filósofo, amante-de-la-sabiduría, y que, por ser amante-de-la-sabiduría esté entre sabio e ignorante. Y la causa de todo le viene de nacimiento, porque nació de padre sabio y lleno de recursos, mas de madre no sabia y llena de apuros; y tal es la naturaleza de este daimonio, querido Sócrates. Y nada de particularmente extraño tiene lo que
c pensaste acerca del ser de Amor; que me parece, a juzgar por tus mismas palabras, entendiste por Amor lo amado y no lo amante. Y por esto, en mi opinión, te pareció Amor soberanamente bello; que lo amable es, en realidad, bello y delicado y perfecto y beatificable, mientras que la idea de lo amante

es muy diferente, y tal como te expliqué». Mas yo le respondí: «—Sea así, Extranjera de bellas palabras; pero si tal es Amor, ¿para que les va a servir a los hombres?». «—Esto es precisa-
d mente, Sócrates, lo que voy a intentar enseñarte por las siguientes palabras, "—dijo". Por una parte, pues, tal es Amor y tal su nacimiento; por otra, Amor es amor hacia lo Bello, como tú dices. Mas si alguien nos preguntara: ¿qué cosa ama Amor en las cosas bellas, Sócrates y Diótima? Te lo preguntaré más claro de estotra manera: el que ama las cosas bellas, ¿qué ama en ellas?». Y yo le respondí: «—Hacérselas suyas».

«—Pero esta respuesta "—me dijo—" exige aún otra pregunta: ¿qué será de aquel que haga suyo lo Bello?». «—No tengo aún a mano "—repliqué—" para esta pregunta la correspondiente respuesta».

e «—Pero si, cambiando la pregunta "—me dijo—", y echando mano de lo Bueno en vez de lo Bello, te preguntara alguien: veamos, Sócrates, te pregunto: el que ama los bienes, ¿qué es lo que en ellos ama?». «—Hacérselos suyos», —respondí.

«—Y, ¿qué será de aquel que haga suyos los bienes?».

«—Esto ya es más fácil de responder "—dije yo—"; será dichoso».

205 «—Así que "—añadió ella—" por la posesión de los bienes son dichosos los dichosos; de manera que ya no es preciso preguntar para qué quiere ser dichoso el dichoso, sino que nos parece haber llegado con esto a respuesta terminal». «Dices verdad», —añadí.

«—Y, ¿piensas que esta voluntad y este tal amor es común a todos los hombres, de manera que todos quieran hacerse suyos para siempre jamás los bienes? Y si no es así, ¿cómo?». «Así es "—respondí—" común voluntad a todos». «Pues, ¿có-
b mo, Sócrates "—dijo ella"—, si todos y siempre aman la misma cosa?, ¿por qué decimos que no todos aman, sino que unos sí y otros no?».

«—A mí mismo me extraña», —respondí.

«—Pues no te extrañes "—añadió—"; hemos separado un particular eidos de amor y le hemos dado por nombre el mismo de "amor", nombre que se da también al Todo, mientras que para las demás partes del amor echamos mano de otros nombres». «—¿Hay algún otro caso parecido?», —pregunté.

«—Por ejemplo éste: sabes de buen saber que poesía es
algo polimorfo; porque toda causa que haga pasar una cosa
cualquiera del no ser al ser es poesía, de modo que las ma-
c nipulaciones de todas las artes son poesía; y los artífices, poe-
tas». «—Verdad dices».

«—Y, no obstante "—continuó ella—" sabes también de
buen saber que no se los llama "poetas", sino que tienen otros
nombres; y es que de la poesía en conjunto se ha separado
una partecita: la concerniente a la música y a la métrica; y se
la llama, no obstante, con el nombre del Todo; que, en efecto,
a tal partecita sola se denomina "poesía"; y a los poseedores
de tal partecita de la poesía, "poetas"». «Dices verdad», añadí.
d «Parecidamente, pues, respecto del amor. Constituye el núcleo
capital toda clase de apetencias por los bienes y por la dicha
Amor, para todos el más grande y más dúctil, puesto que al-
gunos están dados a él de muchas y variadas maneras: en for-
ma de amor al dinero, en la de afición a la gimnástica, en la
de amor-por-la-sabiduría; y, con todo, no se dice ni que amen
ni que sean amantes.

Empero, los que siguen esforzadamente un particular eidos
de amor se llevan el nombre del Todo: el de "Amor", y de
ellos se dice que aman y que son amantes». «A un paso estás
de decir verdad», —añadí yo.

«—Y por cierto "—continuó ella—" que anda en pala-
bras un razonamiento según el cual los que van a la búsqueda
e de su otra mitad son precisamente los que aman. Empero, mi
razonamiento afirma que el amor no lo es ni de la mitad ni
del Todo, a no ser, compañero, que por suerte Todo o mitad
sean buenos; porque los hombres mismos quieren amputarse
sus propios pies y manos si les llega a parecer que, a pesar
de ser propios, están malos; que, a mi parecer, no es a lo de
cada uno a lo que cada cual se aferra, a no ser que se dé el
nombre de bueno a lo propio de cada uno; y el de malo, a lo
ajeno. Que, en verdad, no aman los hombres otra cosa alguna
206 sino lo Bueno. ¿O no te parece así?».

«¡Por Júpiter!, a mí, por cierto, no otra cosa».

«—Así, pues —"prosiguió ella"—, ¿se puede decir sin más
que los hombres aman lo Bueno?».

«Sí» —respondí.

«—Pues bien: ¿no habrá que añadir "—dijo—" que aman
también hacer suyo, de sí mismos, lo Bueno?». «—Hay que
añadirlo».

«—Y, ¿tal vez, pues "—continuó diciendo—", añadir que aman no tan sólo hacerlo suyo, sino hacerse con ello para siempre jamás?». «También hay que añadir esto».

«—Es, pues, compendiosamente Amor "—dijo ella—", amor por hacer cada uno de lo Bueno peculio eterno». «Superlativamente verdad es lo que afirmas». «—Si, pues, en esto
b consiste siempre el amor "—continuó diciendo ella—", ¿cuál será el empeño, cuál la tensión en las acciones y en la manera de perseguir lo Bueno que merezcan ser llamados "amor"? Y, ¿cuál será de hecho, la obra del amor? ¿Puedes responder?». «—No estuviera por cierto admirando tu sabiduría, Diótima "—le respondí—", no hubiera venido para aprender de ti estas mismas cosas. . .». «—Pues bien "—continuó ella—" yo te lo diré. La obra del amor es engendramiento según cuerpo y según alma». «Cosa de adivinanza es lo que dices "—añadí yo—" y no lo entiendo».

c «—Te lo declararé "—me dijo, y prosiguió": todos los hombres, Sócrates, engendran de cuerpo y de alma; que, cuando llegan a cierta edad, le dan a nuestra naturaleza urgentes ganas de engendrar. Mas no le viene la querencia de engendrar en lo feo, sino en lo Bello. Y, por de pronto, es engendramiento el ayuntamiento de varón y de hembra; y es esta acción cosa divina, y esto es lo que de inmortal se halla en el animal, mortal y todo como es: procreación y engendramiento, cosas que, de toda imposibilidad, no pueden hacerse entre discor-
d dantes. Y en discordia están lo feo y todo lo divino; concuerdan, por el contrario, entre sí lo divino y lo bello.

Interviene, pues, Belleza en el engendramiento, con Sorteadora y Ejecutiva. Y por esto, cuando el que está con pujos de engendrar encuentra algo bello, se sosiega, derrámase entre delicias, procrea y engendra; mas si se halla con feo se reprime; triste y dolorido se retrae, ciérrase sobre sí y no engendra; guardándose a duras penas las urgencias de procrear. De ahí los grandes transportes que ante lo bello sobrevienen al que está en punto de engendrar y dar a luz, ya que lo bello libra, al
e así preñado, de grandes dolores de parto». «Porque, Sócrates "—me dijo—", el Amor no es amor por lo bello, como tú piensas». «—Pues, ¿de qué lo es?». «—De engendramiento y procreación en lo bello».

«—Sea así», —añadí yo.

«—Así es, en efecto», —dijo ella.

«Y, ¿por qué, pues, precisamente de engendramiento? Porque la generación es para lo mortal inmortalidad y nacimiento perpetuados, puesto que, según lo convenido, el deseo de
207 inmortalidad tiene que acompañar al deseo por lo Bueno, ya que Amor es apetencia por hacer cada uno de lo Bueno su peculio eterno. Así que, según tal razonamiento, el Amor tiene que ser ansias de inmortalidad».

«Todo esto y mucho más me enseñó mientras hacía palabra sobre cosas de Amor; y una vez, entre muchas, me preguntó: ¿Cuál piensas, Sócrates, ser la causa de este tal amor y apetencia? ¿No has notado por tus sentidos mismos en qué riguroso trance caen los animales todos, pedestres y alados, cuando les entran las ganas de engendrar: que enferman todos ellos, sufren de mal de amores; primero y ante todo en su
b carnal y mutuo ayuntamiento; después en sus cuidados por la prole; y por ella están prestos a pelear aun los más débiles con los más fuertes, y por ella a morir; y para alimentarla consumirse ellos de hambre y hacerles tantas y tantas cosas? Que si tal vez pudiera creerse que los hombres hacen tales cosas por razón "—añadió—", ¿cuál será en las bestias la causa de seme-
c jantes amorosos comportamientos? ¿Tienes algo que responder?».

«Y yo le dije una vez más que nada de buen saber sabía».

Y entonces ella continuó: «¿Cómo piensas, pues, llegar, si es que llegas, a fuerte en cosas de Amor si no entiendes ni éstas?». «Pues por todo ello precisamente, Diótima, he venido a ti, como te decía ahora mismo, que bien sé la falta que me hace un maestro. Pero dime tanto la causa de esto como de lo demás concerniente a lo de amor».

«—Si, pues "—continuó diciendo—", Amor es por su naturaleza tal cual queda ya repetidamente dicho, no tienes por qué admirarte, ya que, en este caso, y por una y la misma razón con la dicha, la naturaleza mortal busca de continuo en
d la medida de sus posibilidades el ser inmortal. Pero solamente lo puede de esta manera: por la generación, pues mediante ella deja en vez de las cosas viejas otras nuevas; que aun en la vida misma, por la que cada uno de los vivientes animados se llama viviente y es él mismo viviente, se tiene, cual si fuera uno y el mismo, a quien desde niñito llegó a viejo. Y no se le llama el mismo, porque precisamente conserve en sí mismo de alguna manera las mismas cosas, sino porque está en

perennemente renovado nacimiento, aunque deje que se pierdan algunas cosas de las que están en forma de cabellos, de carnes, de huesos, de sangre y de cualquier parte del cuerpo.
e Mas no sólo según el cuerpo, que también según el alma jamás están firmes en un ser cosas tales cuales temple, costumbres, opiniones, apetencias, placeres, aflicciones, temores, todas las cuales cosas y cada una de ellas se nos nacen unas veces, se nos mueren otras. Y es todavía más desconcertante lo que con
208 los conocimientos científicos acontece; que no sólo se nos nacen algunos y se nos mueren otros, y así jamás permanecemos los mismos ni siquiera por virtud del conocimiento científico, sino que lo mismo parece sucederles a todos y a cada uno de los conocimientos científicos en particular; porque la palabra "empeño" significa cuidado de que no se nos vaya la ciencia, que es el olvido partida de la ciencia; tal empeño por el contrario, produce en nosotros un redomiciliamiento nuevo de la ciencia en vez del perdido, y así se salva para la vida la ciencia y así le llega a parecer la misma. Porque es ésta una artimaña por la que se salva vitalmente todo lo mortal —que no se salva por modo de identidad total y completa consigo mismo, cual lo divino—, sino porque lo que se cae de viejo,
b y por viejo se va, deja en su lugar algo nuevo que es como lo viejo fue. Y por esta artimaña, Sócrates, "—continuó diciéndome ella—", participa de la inmortalidad lo mortal, sea cuerpo u otra cosa cualquiera, que no hay otra manera para que lo mortal sea inmortal. No te admires, pues, de que todos, por naturaleza, reverencien a sus propios renuevos; que del afán por la inmortalidad se siguen en todos aquel empeño y el amor».

Habiendo oído lo cual, admiré el razonamiento y, tomando la palabra, le dije: «Sapientísima Diótima, ¡ojalá fueran así las cosas en realidad de verdad!».

c Y ella, a su vez, cual consumada sofista, me contestó: «Tenlo por seguro, Sócrates; porque si te pones a mirar con los ojos el amor de los hombres por la honra, y no miras a la vez con los de la mente lo que acabo de decir, tendrás por sorprendentemente irracional esa ambiciosa actitud en que el amor por la nombradía pone a los hombres,

"para asentar por tiempo eterno fama inmortal";

y por ella, y más que por los propios hijos, están prestos los

d hombres a correr toda suerte de peligros, derrochar dineros,
pasar cualesquiera trabajos y dar encima de todo sus vidas.
Porque, ¿piensas "—continuó diciéndome—" que Alcestis hu-
biera muerto, que Aquiles habría muerto para seguir en su
muerte a Patroclo, que nuestro Codro se hubiese adelantado
a morir en favor del reinado de sus hijos, si no pensaran que
iban a hacerse «por tal valentía eterna memoria»: la que
nosotros ahora tenemos de ellos? Ni remotamente "—me di-
jo—"; tengo más bien para mí que todos los hombres famo-
sos, y tanto más cuanto mejores sean, lo hacen todo con vistas
a tales actos de valentía inmortal y de inmortal renombre,
porque están tocados del amor por lo inmortal. Empero "—pro-
e siguió diciendo—", los fecundos según el cuerpo se dan sobre
todo a las mujeres y son de esta manera amantes, procurándose,
a su parecer, mediante la procreación de hijos, inmortalidad,
memoria y bienandanza «para todo el tiempo por venir»; mas
los que lo son según el alma . . ., que hay "—dijo—" quienes
209 están preñados de alma, muy más que de cuerpo, y de cosas
de que es propio del alma empreñarse y parir. Y, ¿cuáles son
las que le está bien al alma empreñarse y parir? Inteligente
cordura y toda otra virtud; de las cuales son progenitores todos
los poetas y, de entre todos los artífices, los renombrados por
inventores.

Empero, "—prosiguió—", con mucho la mayor y más bella
de las inteligentes corduras es la que tiene que habérselas con el
ordenado embellecimiento de Ciudades y casas, cordura que
ha recibido el nombre de mesura y justicia. Cuando uno, pues,
b desde joven se siente empreñado de ellas, por estar endiosado
de alma y, llegada la edad, le vienen pujos de procrear y en-
gendrar, busca, a mi parecer, en su derredor algo bello en
que engendrar, que ante lo feo se vuelve impotente; y ya
en trance de procrear, se ayunta de preferencia con cuerpos
bellos más bien que con feos; y si, por suerte, halla en cuerpos
bellos alma bella, generosa y bien nacida, se abraza por modo
extremado con el todo de ambos, y para tal hombre flúyenle
bella y prestamente razonamientos sobre la virtud y sobre cuál
debe ser el varón bueno, cuáles los objetos de sus cuidados,
c y toma entre manos su educación.

Porque, a mi parecer, al contacto y al trato con lo Bello,
procrea y engendra lo que antes tenía en preñez; y lo hace en
presencia de lo Bello; y en su ausencia, por su presencia en

la memoria; y en común crían lo engendrado en grado tal
que, entre éstos, es el ayuntamiento muy mayor entre los pa-
dres, y la amistad mucho mejor asentada, puesto que los hijos
de tal unión son más hermosos y menos mortales.

Que todos preferirían, mirando a Homero, Hesíodo y de-
más poetas buenos, y envidiando la descendencia que de sí
d dejan —que, por ser tal, les reporta eterna fama y memoria—
haber engendrado tales hijos más que los humanos. Y si quie-
res "—continuó diciendo—" considera qué tales hijos dejó
Licurgo de sí en Esparta, salvadores no sólo de Esparta, sino,
por decirlo así, de la Grecia. Venerado es también, entre vos-
otros, Solón por su parto en leyes; y en otras muchas partes
otros muchos varones, griegos y bárbaros, han dado a luz obras
numerosas y bellas, engendrando toda variedad de virtudes;
e de entre las cuales obras, muchas que han llegado a sagradas,
son engendros de tales hijos; mas, ni en lugar ni modo alguno,
de los humanos.

En tales cosas de amor tal vez tú mismo, Sócrates, pudie-
ras iniciarte; mas no sé si serías capaz de llegar hasta la con-
210 sumación y revelación de Amor, a pesar de que, en una ini-
ciación correcta, ordénanse aquellos pasos a éstos. Te las expli-
caré, pues, yo mismo "—prosiguió—" y no perdonaré esfuerzo
alguno; intenta tú, por tu parte, y cuanto esté en tu mano,
seguirme. Es preciso, pues "—continuó diciendo—", que quien
haya de acometer derechamente esta hazaña comience ya
de joven a irse tras los cuerpos bellos; y primeramente, si
el guía guía a derechas, darse a amar uno solo y engendrar en
él razonamientos bellos. A continuación es preciso caer en cuenta
de que la belleza que en un cuerpo cualquiera reside es her-
mana de la que en otro se hallare, de modo que, si es preciso
b perseguir lo Bello en su eidos, grande locura será no tener por
uno y el mismo lo Bello que por sobre todos los cuerpos está
extendido.

Quien todo esto considere resucitará amante de todos los
cuerpos bellos y, por desprecio, cejará en el extremado amor
de uno.

Después de lo cual ha de llegar a tener por muy más
estimable que la de los cuerpos la belleza que en las almas
reside, en tanto grado que ponga, aun en aquellas de alma
c discreta en humilde flor de cuerpo, su contentamiento, su amor,
sus cuidados, sus engendros de razones cual las dichas, bus-
cando precisamente a aquellas que mejoren a la juventud.

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ 210a

δὲ αὐτὸν κατανοῆσαι ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐπὶ ὁτῳοῦν σώματι
τῷ ἐπὶ ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστι, καί, εἰ δεῖ διώκειν τὸ b
ἐπ᾽ εἴδει καλόν, πολλὴ ἄνοια μὴ οὐχ ἕν τε καὶ ταὐτὸν
ἡγεῖσθαι τὸ ἐπὶ πᾶσι τοῖς σώμασι κάλλος· τοῦτο δ᾽
ἐννοήσαντα καταστῆναι πάντων τῶν καλῶν σωμάτων
ἐραστήν, ἑνὸς δὲ τὸ σφόδρα τοῦτο χαλάσαι, καταφρονή-
σαντα καὶ σμικρὸν ἡγησάμενον. Μετὰ δὲ ταῦτα τὸ ἐν ταῖς
ψυχαῖς κάλλος τιμιώτερον ἡγήσασθαι τοῦ ἐν τῷ σώματι,
ὥστε καὶ ἐάν, ἐπιεικὴς ὢν τὴν ψυχήν, τις σμικρὸν ἄνθος
ἔχῃ, ἐξαρκεῖν αὐτῷ καὶ ἐρᾶν καὶ κήδεσθαι, καὶ τίκτειν c
λόγους τοιούτους καὶ ζητεῖν οἵτινες ποιήσουσι βελτίους
τοὺς νέους, ἵνα ἀναγκασθῇ αὖ θεάσασθαι τὸ ἐν τοῖς
ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλόν, καὶ τοῦτ᾽ ἰδεῖν ὅτι
πᾶν αὐτὸ αὑτῷ ξυγγενές ἐστιν, ἵνα τὸ περὶ τὸ σῶμα καλὸν
σμικρόν τι ἡγήσηται εἶναι. Μετὰ δὲ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐπὶ
τὰς ἐπιστήμας ἀγαγεῖν, ἵνα ἴδῃ αὖ ἐπιστημῶν κάλλος καί,
βλέπων πρὸς πολὺ ἤδη τὸ καλόν, μηκέτι τὸ παρ᾽ ἑνί, d
ὥσπερ οἰκέτης, ἀγαπῶν παιδαρίου κάλλος ἢ ἀνθρώπου

a 9 δὲ (et Oxy.) : καὶ Themist. del. Usener ‖ αὐτὸν (et Oxy.) : αὐτὸν αὖ coni. Bury ‖ κατανοῆσαι : κατο. Oxy. ‖ τὸ alt. (et Oxy.) : τῷ W ‖ **b 1** τῷ (et Oxy.) : τὸ B ‖ ἐπὶ (et Oxy.) : om. T ‖ ἐστι (et Oxy.) : -τιν T Schanz ‖ δεῖ : δὴ δ. coni. Iahn ‖ 2 ἐπ᾽ (et Oxy.) : ἐπὶ W ‖ 3 πᾶσι (et Oxy.) : -σιν B Schanz Burnet ‖ τοῦτο (et Oxy.) : τούτῳ T ‖ 7 τῷ (et Oxy.) : om. Y ‖ 8 ὥστε καὶ ἐάν (et Oxy.) : ὡ. κ. ἄν TW ὡ. ἐὰν Y ‖ σμικρόν : καὶ ἐὰν σμ. BTY Oxy. κ. ἂν σμ. W κἂν σμ. Hermann Burnet Bury ἐὰν secl. Rettig Hug del. Ast Iahn Schanz καὶ πάνσμ. Winckelmann ‖ **c 2** καὶ ζητεῖν : del. Ast uel post αὐτῷ transpon. coni. secl. Bury καὶ secl. Badham Iahn Schanz ‖ οἵτινες (et Oxy.) : εἴ τινες W ‖ βελτίους : βελτει. Oxy. ‖ 3 ἀναγκασθῇ (et Oxy.) : -θεὶς Ast ‖ 4 τοῦτ᾽ : -το TW Oxy. ‖ 5 αὑτῷ : αὐ. Y αυ. B ‖ ξυγγενές (et Oxy.) : συγγ. Burnet ‖ ἵνα : del. Ast ‖ ἵνα... 6 εἶναι : secl. Hug ‖ 7 ἵνα ἴδῃ : ἵν᾽ αἰδῇ B ινα ειδη Oxy. ἵνα διίδῃ coni. Bury ‖ αὖ : αὖ τὸ τῶν Hirschig ‖ **d 1** τὸ alt. (et Oxy.) : τῷ Schleiermacher et exc. Burnet edd. omnes ‖ 2 οἰκέτης : ὁ ἱκέτης Hommel ‖ παιδαρίου : del. Ast ‖ κάλλος : del. Badham ‖ ἢ ἀνθρώπου τινός (et Oxy. η in lac.) : ἢ ἀνθρ. del. Schirlitz ἄνευ τινὸς uel ἑνὸς coni. Bury cf. 181 b 5.

Así se sentirá impelido, una vez más, a contemplar la belleza propia de las hazañas y de las leyes, y caerá en la idea de que toda esta particular belleza es de un solo género, con lo cual tendrá la del cuerpo por bien poquita cosa.

A partir de las hazañas habrá que encaminarle a las ciencias, a fin de que vea, esta vez, la belleza científica; y, teniendo así ante los ojos una belleza muy mayor, ya no los ponga en una sola cosa, cual esclavo, preso del amor de un mancebo,
d de un solo hombre, de una sola hazaña; y se vuelva, por tal servidumbre, vil y corto de razones; tórnese más bien hacia el grandísimo piélago de lo Bello, y entregándose a su contemplación, dé a luz muchas, bellas y magnificentes palabras y razonamientos entre inagotable amor-por-la-sabiduría. Y así, hasta que, robustecido ya y crecido, se descubra a sus ojos en idea una cierta ciencia: aquella que lo es de una Belleza tal cual te voy a decir. Intenta tú "—añadió—" fijar tu mente
e lo más que te fuere posible.

Cuando pues, en materia de amor uno haya llegado, guiado cual niño, hasta aquí, habiendo contemplado paso a paso y por orden las cosas bellas, en marcha ya hacia la meta de sus amorosos intentos descubrirá, cual golpe de luz en ojos, algo maravillosamente Bello por naturaleza: aquello precisamente, Sócrates, por lo que se dieron antes tantos y tan trabajosos pa-
211 sos: Belleza, ante todo y sobre todo, eterna en su ser, no engendrable, no perecible, sin crecientes ni menguantes; y, además, no bella por una cara y fea por otra, ni bella unas veces sí y otras no, ni relativamente bella o relativamente fea, ni bella aquí y fea allá, ni bella para unos y para otros fea; ni se dará ya a imaginar fantasiosamente para lo Bello rostro, manos ni otra cosa alguna en las que entra a partes el cuerpo, ni tan sólo alguna manera de palabras o de conocimiento científico, ni que lo Bello se halle en otro diverso, —pongo por caso: en animal, en tierra, en cielo o en alguna otra cosa;
b que lo Bello está de por sí mismo consigo mismo en eternamente solitaria unicidad de eidos, mientras que todas las demás cosas bellas participan de El según modo tal que, por el engendramiento de unas o por la pérdida de otras, en nada resulta El acrecido, en nada disminuido, impasible en absoluto.

Cuando, pues, alguno, ascendiendo desde las cosas de acá, mediante enderezado amor a los doncelcs, comience a ver con

sus ojos la Beldad aquella, estará ya a un paso del fin. Porque
c en esto consiste ir derechamente en cosas de amor o dejarse
guiar así por otro: en comenzar por las bellezas de acá y,
sirviéndose de ellas como de peldaños, ir ascendiendo con aque-
lla Beldad por meta, desde un cuerpo bello a dos, y desde dos,
a todos; desde todos los cuerpos bellos, a todas las bellas ha-
zañas; y desde las hazañas, a las bellas enseñanzas, para, desde
éstas, terminar en aquella otra Enseñanza que no lo es de otra
cosa alguna, sino de aquella otra Belleza en donde, por fin, se
d conoce lo que es en sí mismo lo Bello.

Aquí debiera el hombre vivir, caso de tener que vivir en
alguna parte, querido Sócrates —"continuó diciendo la extran-
jera de Mantinea"—, dado a la contemplación de la Belleza
misma, que, si una vez llegares a verla con vista-de-ideas, no te
parecerá ser bella ni cual oro o ropajes, ni tampoco cual los
niños o los jóvenes bellos a cuya vista te extasías, y estáis dis-
puestos, si hubiera manera, tú y otros muchos de los que no
tenéis ojos sino para vuestros predilectos ni tiempo más que
para ellos, a pasaros sin comer ni beber, entregados tan sólo a
su contemplación y compañía. ¿Qué pensaremos, pues, "—con-
tinuó diciendo—" si se le diera a alguno ver con vista-de-idea
lo Bello en sí mismo: sencillo, puro, sin mezcla; no infectado
e de carne ni de colores ni de tantas otras mortales naderías?
¿Qué, si pudiera ver lo Bello divino en la solitaria unicidad
de eidos? ¿Crees, —"prosiguió"— que fuera liviana vida la de
un hombre dado Allá a tal visión, mejor dado a su contem-
212 plación, a la que Le es debida y en su compañía?

Y, ¿no te parece "—añadió—" que aun en este mundo
le será dado al vidente y sólo al vidente que esté viendo lo
Bello en lo que tiene de visible dar a luz no eidolillos de
virtud —puesto que no está en contacto con eídolo alguno—,
sino virtudes de verdad, ya que con lo verdadero está con-
siendo? Y quien dé a luz y críe virtud verdadera, ¿no tiene
ya en sí un principio de amistad con los dioses, y el de ser
inmortal más que otro alguno de los hombres?».

b Tales fueron las razones, Fedro y demás amigos, que
Diótima me dio y con las que me persuadió; y, persuadido de
ellas, intento a mi vez persuadir a los demás de que, para ha-
cerse con este tesoro, no hallará la naturaleza humana colabo-
rador más eficaz que Amor. Por lo cual yo aseguro por mi
palabra ser imprescindible que todo varón reverencie a Amor,

y yo mismo trato reverentemente las cosas de amor y me ejer-
cito especialmente en ellas y no ceso de recomendarlo a los
demás; y ahora y siempre encomio, en la medida de mis fuer-
zas, el poder y la virilidad de Amor. Si te place, pues, Fedro,
c toma estas mis palabras y acéptalas cual "encomio" a Amor;
mas si no fueran merecedoras de tal nombre dales, para deno-
minarlas, el que mejor te pareciere.

En hablando que habló Sócrates, me dijo Aristodemo
haber alabado todos sus palabras, a excepción de Aristófanes,
quien intentó decir algo, al recordar que ciertas palabras de
Sócrates iban dichas por otras suyas; mas que en tal punto se
oyeron grandes golpes en la puerta del atrio y mucho ruido,
como de borrachos, y una voz de flautista y la de Agatón
diciendo a los criados: "¿Que no vais a ver quién es? Y si
d es uno de mis allegados llamadle; si no, decidle que no bebe-
mos, que descansamos".

Y haberse oído no mucho después en el atrio la voz de
Alcibíades, en gran borrachera y preguntando a gritos dónde
estaba Agatón y ordenando se le llevara a Agatón; y que se
le condujo, sostenido por la flautista, junto con algunos otros
de sus acompañantes, adonde estaban los convidados; se quedó
en pie sobre el umbral de la puerta, coronado de enmarañada
corona de hiedra y violetas, cintas innumerables sobre la ca-
e beza, y haber dicho:

"Salud, Varones, ¿admitís por comensal un bien bebido
borracho o nos vamos, después de poner a Agatón su guirnalda,
que es a lo que hemos venido? Que ayer —dijo— no me
fue posible venir; mas vengo hoy con cintas en mi cabeza
para que, quitándolas de la mía, ciña la más sabia y bella de
las cabezas, —y como lo digo lo hago. ¿Que os burláis de mí
porque estoy borracho? Pues, aunque os riáis, yo bien sé que
213 digo la verdad. Pero decidme ahora mismo después de lo dicho:
¿entro o no?, ¿beberéis conmigo o no?".

Y me dijo Aristodemo que todos por aclamación le invi-
taron a entrar y tomar lecho, y que también Agatón lo llamó;
entró, pues, llevado por sus hombres, quitándose mientras tanto,
como para ceñir a otro, las cintas; así que, a pesar de tener
ante sus mismos ojos a Sócrates, no lo vio; se sentó, pues.
b Sócrates, al verlo, le hizo lugar. Y, una vez sentado, abrazó
y coronó a Agatón, mientras Agatón decía a los criados:

"Descalzad a Alcibíades para que haga de tercero entre los que aquí nos reclinamos".

"Perfectamente '—añadió Alcibíades—'; pero, ¿quién es ese nuestro tercer comensal?".

Y me dijo Aristodemo que, volviéndose Alcibíades, vio
a Sócrates, que, al verlo, se quedó de una pieza y que dijo:
"¡Por Hércules! ¿Qué es esto?; ¿Sócrates en persona? Para
echarme una vez más el lazo te reclinaste aquí, presentándote
c de golpe, como acostumbras, donde yo menos espero encon-
trarte. ¿A qué viniste? ¿Por qué te reclinas precisamente aquí
y no junto a Aristófanes u otro cualquiera de los que son o
les da por hacerse los graciosos, sino que te has dado mañas
para reclinarte junto al más bello de los que aquí dentro
están?".

Y haber respondido Sócrates: "Mira de defenderme, Aga-
tón, que el amor de este hombre para conmigo me da no poco
trabajo, porque desde que, tiempo atrás, se enamoró de mí, ya
d no me está permitido ni mirar ni hablar a un solo de los bellos,
y por los celos y envidias que le entran hace cosas de admirar;
me insulta y a duras penas tiene quietas las manos. Mira, pues,
de que no haga ahora algo de esto; ponte de por medio, caso
de que eche mano de la fuerza; defiéndeme, que me horroriza
terriblemente esta su maniática afición de enamorado".

"Nada de intercesores entre tú y yo '—me dijo Aristodemo
haber añadido Alcibíades—', ya me vengaré en otra ocasión.
e Ahora, Agatón, dame parte de las cintas, para que ciña de
este hombre la admirable cabeza y no me reproche de que
ceñí la tuya y no lo hice a continuación con la de quien, siem-
pre y no sólo ayer como tú, vence en palabras a todos los
hombres".

Y, diciendo y haciendo, me dijo haber tomado algunas de las cintas; con ellas ciñó a Sócrates, y se reclinó. Y después que se hubo reclinado dijo:

"Bien, pues, varones; tenéis cara de abstemios y no os
lo voy a consentir; hay que beber tal como lo convinimos. Me
constituyo a mí mismo en príncipe del beber hasta que bebáis
como se debe. Tráigame, pues, Agatón, si es que la hay, una
copa bien grande. No hace falta; que me traiga el criado
aquella vasija", —dijo, viendo que podía contener holgada-
214 mente más de ocho cotylos. Y, una vez llena, la apuró él pri-
mero, y mandó que se la llenase de nuevo para Sócrates, dicien-

do: "Respecto de Sócrates, Varones, mi artimaña no dará resultado porque cuanto se le pida, otro tanto beberá hasta apurarlo y sin emborracharse".

Y me dijo Aristodemo que, en escanciando que escanció el criado, Sócrates bebió, y que Eryxímaco dijo:

"¿Qué estamos haciendo, Alcibíades? Bebemos simplemente como sedientos, sin decir a la copa una palabra, sin
b dar a la copa un canto". A lo cual Alcibíades respondió:

"¡Oh! Eryxímaco, óptimo hijo de prudentísimo padre, plácemes".

"También para ti" —replicó Eryxímaco. "Pero, ¿qué vamos a hacer?".

"Lo que tú mandes, pues es preciso obedecerte, *«que varón médico vale él solo por muchos»;* ordena, pues, a tu talante".

"Escucha, pues", —dijo Eryxímaco. "Antes de entrar tú nos pareció conveniente que cada uno de nosotros, comenzando por la derecha, dijera a su tiempo unas palabras sobre el
c Amor, lo más bellas posible, y encomiara así a Amor. Todos nosotros hemos hablado ya; mas, puesto que tú no has hablado aún, y sí has bebido en grande, es de justicia que digas unas palabras; y en diciéndolas que las dijeres, ordena a Sócrates lo que quieras, y Sócrates al de su derecha, y así los demás".

"Muy bien dicho, Eryxímaco", —contestó Alcibíades. "Ahora que no es equitativo enfrentar palabras de borracho a palabras de abstemios.

d "Además, Eryxímaco dichoso, ¿te convenció algo de lo que hace un momento dijo Sócrates? ¿O no sabes que en todo vale precisamente lo contrario de lo que dijo? Porque si en presencia de éste alabo a otro que él, sea dios u hombre, no me soltarán sus dos manos".

"¿No hablarás como es debido?", —replicó Sócrates.

"¡Por Neptuno!, —dijo Alcibíades—" "no me repliques, que en tu presencia no alabaré a nadie". "Sí, pues, te place" —dijo Eryxímaco— "hazlo así y haz el elogio de Sócrates".

e "¿Qué dices?", —replicó Alcibíades. "¿Tengo que castigar, a tu parecer, a este varón y quedar así ante vosotros vengado?".

"Tú, ¡tú precisamente! —dijo Sócrates—, ¿qué estás pensando hacer: elogiarme en son de burla o qué?".

"Diré la verdad. Reflexiona, pues, antes de permitírmelo".

"Si se trata de la verdad, —respondió— no sólo permito, sino que ordeno que la digas".

ΣΥΜΠΟΣΙΟΝ 214 e

Τἀληθῆ ἐρῶ· ἀλλ' ὅρα εἰ παρίης. — Ἀλλὰ μέντοι, φάναι, τά γε ἀληθῆ παρίημι, καὶ κελεύω λέγειν. — Οὐκ ἂν φθάνοιμι, εἰπεῖν τὸν Ἀλκιβιάδην. Καὶ μέντοι οὑτωσὶ ποίησον· ἐάν τι μὴ ἀληθὲς λέγω, μεταξὺ ἐπιλαβοῦ ἂν βούλῃ, καὶ εἰπὲ ὅτι τοῦτο ψεύδομαι· ἑκὼν γὰρ εἶναι, οὐδὲν ψεύσομαι. Ἐὰν μέντοι ἀναμιμνῃσκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, μηδὲν 215
θαυμάσῃς· οὐ γάρ τι ῥᾴδιον τὴν σὴν ἀτοπίαν ὧδ' ἔχοντι εὐπόρως καὶ ἐφεξῆς καταριθμῆσαι.

« Σωκράτη δ' ἐγὼ ἐπαινεῖν, ὦ ἄνδρες, οὕτως ἐπιχειρήσω, δι' εἰκόνων. Οὗτος μὲν οὖν ἴσως οἰήσεται ἐπὶ τὰ γελοιότερα· ἔσται δ' ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἕνεκα, οὐ τοῦ γελοίου. Φημὶ γὰρ δὴ ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς σιληνοῖς τούτοις, τοῖς ἐν τοῖς ἑρμογλυφείοις καθημένοις, οὕστινας ἐργά- b
ζονται οἱ δημιουργοὶ σύριγγας ἢ αὐλοὺς ἔχοντας, οἵ, διχάδε διοιχθέντες, φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν. Καὶ φημὶ αὖ ἐοικέναι αὐτὸν τῷ σατύρῳ τῷ Μαρσύᾳ. Ὅτι μὲν οὖν, τό γε εἶδος, ὅμοιος εἶ τούτοις, ὦ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς ἄν που ἀμφισβητήσαις· ὡς δὲ καὶ τἆλλα ἔοικας, μετὰ τοῦτο ἄκουε. Ὑβριστὴς εἶ· ἢ οὔ; ἐὰν γὰρ μὴ ὁμολογῇς, μάρτυρας παρέξομαι. Ἀλλ' οὐκ αὐλητής; πολύ γε θαυμασιώτερος ἐκείνου. Ὁ μέν γε δι' ὀργάνων ἐκήλει τοὺς c
ἀνθρώπους τῇ ἀπὸ τοῦ στόματος δυνάμει, καὶ ἔτι νυνὶ ὃς ἂν τὰ ἐκείνου αὐλῇ· ἃ γὰρ Ὄλυμπος ηὔλει, Μαρσύου λέγω, τούτου διδάξαντος. Τὰ οὖν ἐκείνου, ἐάντε ἀγαθὸς

e 5 παρίῃς : -ιεῖς Schanz Hug || 215 a 2 τι : τοι Paris. 1810 uulg. || 5 οὗτος : αὐτὸς coni. Richards[2] || 6 ἀληθοῦς : ex -εῖς W || 7 σιληνοῖς : σει. W[2] (ει s. u.) Iulian. || b 1 ἑρμογλυφείοις (et Iulian.) : -ίοις T || 2 οἳ διχάδε : οἱ δὲ Iulian. οἱ δίχα Stephan. Ast || 3 ἔνδοθεν (et Procl. in *Alc. I* p. 313 Cr.) : ἔνδον et ante φαίνονται Iulian. || 6 οὐδ' αὐτὸς ἄν που ἀμφισβητήσαις Baiter : οὐδ' αὐ. δή που ἀμφ. codd. Hermann οὐδ' αὐ. δή που -τήσεις uulg. οὐδ' ἂν αὐ. -τήσαις Stallbaum οὐδ' αὐ. ἂν δήπου -τήσαις Sauppe οὐδ' ἂν αὐ. δή που -τήσαις Bury || τἆλλα : τὰ ἄλλα WY || c 4 τούτου : τοῦτον Sommer τοῦ τοῦτον Vögelin τοῦ Badham Iahn Schanz Hug αὐτοῦ Liebhold που, τοῦ Bury || οὖν : γ' οὖν W.

"Pues allá va", —dijo Alcibíades; mas con una condición de tu parte: que, si digo algo no verdadero, me interrumpas si quieres y digas que estoy falseando las cosas, que mi voluntad es la de no falsear ni una sola. Si, además, mis recuerdos toman la palabra cada uno a su talante, no te ex-
trañe, que no es por cierto cosa fácil para quien se halla como
215 yo me hallo, salirse bellamente del apuro que es decir orde-
nadamente en concertadas palabras tu desconcertante natura-
leza.

¡Varones!: el elogio que yo pretendo hacer de Sócrates va a ser por símiles. Tal vez él crea que así lo tomo a broma; mas el símil no va por broma, que va en pos de la verdad.

Digo, pues, que es él parecidísimo a los silenos; a esos
b que, cual es de ver en los talleres de escultura, algunos arti-
fices representan sentados, con siringas o flautas; y que, al abrirlos por la mitad, dejan ver dentro estatuas de dioses. Y digo más: que se parece al sátiro Marsyas; y de que, según el eidos, te asemejes a ellos, Sócrates, ni aun tú mismo puedes dudar.

Y escucha a continuación cómo también en lo demás te pareces a ellos.

Porque, ¿eres o no sátiro desvergonzado? Si no lo confiesas presentaré testigos.

¿No eres, además, flautista? Y por cierto muy más ad-
c mirable que Marsyas, porque éste encantaba a los hombres por
la virtud que de su boca salía, mas sirviéndose de instrumentos cual de ellos se sirven los que ahora tocan en flauta los aires de Marsyas, —porque aun los mismos que Olimpo tocó digo que los aprendió de Marsyas, cual de maestro; y tanto que los toque en flauta flautista excelente como que los toque flautista mediocre, solamente ellos lo ponen a uno poseso, y descubren, por ser tales aires divinos, quiénes sienten necesidad de los dioses y del complemento de las iniciaciones.

Mas tú te distingues de él tan sólo, ¡y es esto tánto!, en
que, sin instrumentos, con desnudas palabras, haces los mismos
d efectos; que, en verdad, cuando oímos hablar a otro, por más
que en sus asuntos sea excelente orador, no nos importa por decirlo así nada de nada; mas cuando uno te oye hablar u oye a otro referir tus palabras, aunque el relator sea bien mediocre, óigalas mujer o varón o mancebo, nos das el golpe de gracia y quedamos posesos. Yo mismo, Varones, si no estuviera dando

tan cuidadosas pruebas de hallarme borracho, bajo juramento os diría qué impresión me hicieron y me hacen aún ahora sus palabras, que cuando las oigo se me sobresalta el corazón muy
e más que a los corybantes, y hacen sus palabras que se me vayan mis lágrimas, y a muchísimos otros les pasa lo mismo.

Mas cuando escucho a Pericles o a otro cualquiera de los buenos oradores, me parece que hablan bellamente, pero no me sucede nada de lo dicho, ni se me alborota el alma, ni me rebelo contra mi condición de varón esclavizado. Empero, por el influjo de este Marsyas sentí muchas veces que me parecía no valer la pena de vivir la vida que llevo.

216 Y no dirás, Sócrates, que esto no sea verdad.

Y aun en este momento me-sé-muy-bien que, de prestar mis oídos a tus palabras, no podría endurecerme, y me pasaría lo de siempre; porque me obligaría él a admitir que, a pesar de faltarme tantas y tantas cosas, todavía descuido las mías y me meto en las de los atenienses. A la fuerza, pues, como contra sirenas, cierro mis oídos y salgo huido para que no se me pase el tiempo sentado junto a él, y llegue a viejo. Y ante éste, solo de entre todos los hombres, me pasa lo que nadie
b creyera de mí, que de nadie me avergüenzo: el avergonzarme en su presencia.

Porque me sé muy bien que no pudiera contradecirle y dejar de hacer lo que él me ordena; mas apenas me separo de él, me dejo vencer por las apreciaciones de los más. Soy, pues, su desertor y su fugitivo; y cuando lo veo me avergüenzo
c por mis promesas. Y muchas veces vería con gusto el que ya no estuviera entre los hombres; mas si esto sucediese sé muy bien que me dolería muchísimo más, de manera que ya no sé qué hacerme con este hombre. Y los efectos que obran los flautistas los ha hecho sobre mí y sobre otros muchos este sátiro.

Acabáis de oírme lo semejante que es con aquellos a quienes lo asemejé, y cuán maravillosos son sus poderes. Pero tened por bien sabido que ninguno de vosotros lo conoce; yo os lo descubriré, puesto que he comenzado. Mirad bien, por
d una parte, la inclinación amorosa de Sócrates por los bellos: los ronda constantemente y se queda encandilado; mas, por otra parte, nada conoce y nada sabe; así lo sostiene. Y esto, ¿no es de sileno?

Lo es, y mucho. Y le sirve de envoltura externa: es el sátiro esculpido. Mas si lo abrís por dentro, no creeréis, varones

comensales, el colmo de su templanza; porque sabed que nada le importa si uno es o no bello, que lo desprecia tanto que
e nadie lo creyera; ni si es rico, ni si tiene alguna de esas dignidades tan envidiadas por la plebe. A sus ojos todos estos tesoros no valen nada y nosotros somos nadie —daos por aludidos—, y entre ironías y juegos gasta toda su vida entre los hombres. Mas cuando le da por ponerse serio y se abre, no sé aún si alguien llegó a ver su estatuaria interior. Yo la vi una vez, y las estatuas me parecieron tan divinas y doradas, tan acabadamente bellas y admirables, que sin remedio y por lo
217 breve había que hacer lo que mandara Sócrates.

Creyendo, pues, que tomaba él en serio mi edad-en-flor, lo tuve por albricias; y mi buenaventura, por admirable, cual si estuviera en mi mano, dándome graciosamente a Sócrates, oír de él todo lo que sabía. ¡Por tan admirable tenía yo mi edad en flor! Reflexionando, pues, sobre ello, en vez de guardar mi anterior costumbre de no estar solo a solas con él sin acompañamiento alguno, despedí en una ocasión al compañero y me quedé a solas con él. Y es imprescindible que os diga toda la verdad.

b Poned atención y, si falseo algo, rectifícalo, Sócrates.

Estaba, pues, varones, solo y a solas, y pensaba que sin más dilación me hablaría cual el amante habla al doncel predilecto cuando se encuentra sin testigos; y no cabía ya de contento. Mas nada de esto sucedió; dialogó conmigo según acostumbraba; pasó conmigo el día, se fue y me dejó. En otra ocasión lo invité a gimnasia y la ejercitamos juntos para ver
c así de tentarlo. Se ejercitó, luchó cuerpo a cuerpo conmigo muchas veces y sin testigos, y no es menester deciros que nada en total conseguí. Puesto que nada podía por este camino, me pareció llegado el momento de llevar las cosas por la fuerza y sin dejarle escapatoria, y ya que había puesto manos a la obra quería saber en qué paraba.

Y sencillamente, con la intención de tenderle una trampa, cual hace el amante con su doncel predilecto, lo invité un día
d a comer. No aceptó sin más dilaciones, pero se dejó persuadir al cabo de un tiempo. Esta vez llegó, comió y quiso marcharse; y yo, de vergüenza, lo dejé ir. Una vez más le tendí la misma trampa: comimos, conversamos hasta ya muy entrada la noche y cuando se quiso partir, haciéndole notar que era ya muy tarde, lo forcé a quedarse.

Se echó, pues, a descansar en el lecho contiguo al mío, en el mismo en que había comido, —y en la habitación nadie más que nosotros dormiría. . .

Hasta aquí la cosa ha sido bella de decir, y se pudiera
e contar ante cualquiera. Lo siguiente no lo oyerais por cierto de mí si, ante todo, como dice el refrán, *«en el vino, con niños o sin niños, no estuviese la verdad»;* y si, además, una vez puesto a elogiar a Sócrates no me pareciera injusto ocultar un acto suyo de soberano desdén. Además: me acontece lo que al mordido de víbora: que, según se dice, sólo a los mordidos se decide a contar lo que le pasa, cual si sólo ellos fueran capaces de entender y excusar comprensivamente lo que le forzare
218 a decir o a hacer la potencia del dolor. Mordido, pues, estoy por lo más doloroso y en lo más sensible al dolor de mordedura; que llagado o mordido estoy en el corazón o en el alma, o como sea menester llamarlo, por el amor-a-la-sabiduría, que obra con virulencia mayor que la de víbora cuando se apodera de alma joven y bien nacida y le hace obrar y decir quién sabe qué, —ejemplos a la vista: los de Fedro, Agatón, Eryxímaco,
b Pausanias, Aristodemo, Aristófanes (no hay por qué nombrar a Sócrates) y los de tantos otros; que todos vosotros habéis participado del frenesí y báquicos transportes de filósofo. Escuchadme, pues, todos; y excusad comprensivamente lo que entonces hice y lo que ahora he dicho.

Siervos, profanos, paganos, *«cerrad con puertas bien grandes vuestras orejas».*

Apenas, pues, varones, se extinguió la linterna y se hubieron ido los criados, me pareció no deber ya disfrazar las
c cosas, sino decirle libremente lo que pensaba".

Y dije, sacudiéndole:

"Sócrates, ¿duermes?".

"No, por cierto", —me contestó.

"¿Sabes lo que me está pareciendo?". "¿Precisamente, qué?", —dijo.

"Me parece —continué yo diciendo— que tú eres el único amante digno de mí, y estoy viendo que te resistes a declarármelo. Por lo que a mí hace, juzgaría insensato no darte graciosamente esto y cualquier otra cosa, mía o de mis amigos, que te hiciere falta, porque para mí no hay nada más antiguo-

d y venerable que mejorarme hasta hacerme óptimo, y para este
fin no me parece haber colaborador más amaestrado que tú.

Pues bien: no haberme dado graciosa y enteramente a
tal varón me avergonzaría ante los sensatos muchísimo más
de lo que me avergonzara ante los insensatos, que son los más,
por haberlo hecho". Habiendo oído lo cual, con esa ironía tan
suya y tan habitual me dijo: "Oh Alcibíades querido! Estoy
por creer que no eres un ligero, si son reales de verdad las
e cosas que de mí dices, sobre todo si se diese en mí ese poder
por cuya virtud pudieras mejorar, pues vieras entonces en mí
una belleza asombrosa y de todo en todo diferente de la belleza
de tu forma; y si, poniendo los ojos en ella, pretendes participar
y trocar así belleza por belleza, no pienses que vas a sacar poca
cosa de mí; que intentas nada menos que hacerte, en lugar de
con bellezas discutibles, con la verdad misma de lo Bello, y en
realidad estás pensando cambiar «*oro por bronce*». Pero, Al-
cibíades feliz, reflexiónalo mejor; no te engañes, que soy nada.
219 Cierto que la vista intelectual llega a ver sutilmente cuando
la de los ojos comienza a declinar; mas tú estás todavía muy
lejos de este caso". Y yo, habiéndole oído, respondí: "Lo que
tenía que decirte queda ya dicho, y dicho exactamente como
lo pensé; a ti te corresponde ahora considerar lo que te pa-
rezca mejor para ti y para mí".

"Bellamente dicho —me contestó; así que, en adelante
b y de común acuerdo, haremos lo que nos pareciere mejor en
éstas y en las demás cosas".

Y yo, en oyendo que oí esto, creí que con mis palabras,
cual con voladoras flechas, lo tenía ya herido. Levanteme,
pues, y sin dejarle decir ni una palabra más, lo envolví con mi
mismo manto —era invierno—, me metí bajo su raída capa
y ceñí con mis dos brazos a éste, en verdad daimoníaco y ad-
c mirable varón; y, acostado así, pasé la noche entera.

Y no podrás decir, Sócrates, que mienta en lo más mínimo.

"Pues bien: de todo esto salió él tan triunfante que hasta
despreció, se mofó de mi edad en flor e insultó aun aquello
mismo en que me creía ser algo, varones jueces, —que de
jueces os pongo para juzgar sobre tan soberano desdén de
Sócrates; porque sabed, ¡por dioses y por diosas!, que me
levanté, habiendo dormido con Sócrates, ni más ni menos que
d si lo hubiera hecho con padre o hermano mayor. Después de
esto, ¿cuáles creéis serían mis pensamientos?

Por una parte me sentía afrentado; por otra admiraba la índole de este varón, su continencia, su virilidad, pues había dado por suerte con un hombre de tal comedimiento y fortaleza cuales nunca pensé hallar.

No tenía, pues, por qué encolerizarme y quedar así privado de su compañía, ni daba tampoco con traza alguna para atraérmelo.

e Sabía de buen saber que era muchísimo más, y por más partes invulnerable al dinero, que Ayax al hierro; y se me había ido de entre las manos el único medio por el que confiaba atraparlo.

Y daba a su derredor vueltas y más vueltas, sin hallar escape, esclavizado por él cual nunca lo estuvo hombre de hombre.

Todas estas cosas me pasaron antes de que hiciéramos en común la campaña de Potidea; fuimos durante ella comensales.

Y, primero, no sólo me daba mil vueltas en los trabajos a mí, sino a todos los demás; cuando, cosas que pasan en las campañas, teníamos que aguantar la falta de víveres por hallarnos cortados, nadie resistente como él; pero ninguno tam-
220 poco como él para gozar de un buen rancho, cuando lo había, o de lo que hubiese; y aunque no le da por beber, si se le obliga puede a todos.

Y, lo que es muy más admirable, borracho jamás vio hombre alguno a Sócrates; de lo cual, a mi parecer, vais a tener inmediatas pruebas. En cuanto a soportar las inclemencias del invierno —y los inviernos son allí terribles— hizo cosas de admirar, y, entre otras, en una ocasión de helada terrible cual
b ninguna, mientras que todos los demás o no salíamos de las tiendas o si alguno salía lo hacía arrebujado de las prendas más raras, bien calzados y vendados los pies con fieltro y pieles de ovejas, éste y en esta ocasión salía con la misma capa que en otras solía llevar y, descalzo, caminaba sobre el hielo más fácilmente que, calzados, los demás.

Los soldados rasos le miraban con malos ojos, cual si con ellos lo despreciaran.

c Y para este punto basta con esto.

«Mas esto es lo que otra vez hizo y soportó tan esforzado varón» en otra ocasión, durante una campaña. Vale la pena de oírlo. Recogido el pensamiento en la consideración de algo,

había permanecido en pie y en el mismo lugar desde el amanecer; y, aunque no le venía, no se marchó, sino que se quedó de pie buscándolo.

Era ya mediodía; hombres lo observaban con todos sus sentidos y, admirados, decíanse unos a otros: «Sócrates, desde el amanecer, está de pie cavilando».

Cuando llegó la noche algunos de los jonios dieron por terminado su servicio, cenaron y, puesto que era verano, sacaron al aire libre y extendieron por tierra sus cosas para así
d dormir a la fresca, mientras observaban si Sócrates continuaría de pie durante la noche. Y en pie permaneció hasta que nació la aurora y se levantó Sol. Entonces ofreció sus oraciones a Sol, partió y se fue.

Y ahora, si lo queréis, en las batallas; es justicia que se le debe hacer: érase aquélla por la que los generales me dieron condecoración insigne. Pero sólo a este hombre y no a otro alguno debo la vida; estaba yo herido y no me quiso abando-
e nar, sino salvarse él conmigo y mis armas. Y en aquella ocasión, Sócrates, insistí ante los generales en que te dieran a ti las insignias, acto de que no vas a reprenderme, ni siquiera a rechazar por falso.

Pero los generales, por consideración a mi rango, decidieron darme a mí las insignias, empeñándose éste, más que los generales mismos, en que yo y no él fuese quien las recibiera.

Mas fue, por cierto, cosa de ver a Sócrates, Varones, cuando
221 el ejército se retiró huido de Delios. Yo estaba allí de soldado de caballería; éste, de infante armado. En contraste con la dispersión de los demás, se retiraban éste y Laques.

Por casualidad me tropecé con ellos, y en viéndolos que los vi me apresuré a darles ánimos, y les dije que por nada los abandonaría. Y en este apuro me pareció Sócrates muy más bello-de-ver que en Potidea; que el ir yo a caballo me quitaba algo el miedo, y así noté antes que nada cuánto aventajaba
b su serenidad a la de Laques: me pareció, además, Aristófanes —y esto es cosa tuya— que andaba por allí

«cuello erguido, de pavo; ojos, en flecha»,

midiendo con imperturbables miradas a amigos y enemigos, viéndose a las claras y de leguas que si alguien tocara a tal

varón respondería con esforzada defensa. Por esto se retiraban seguros él y su compañero, que en las batallas nadie se atreve con gente decidida y sólo se persigue a los que, perdida la
c cabeza, se dan a la fuga.

Otras muchas cosas y admirables de seguro tendrán otros que alabar en Sócrates; y entre ellas habrá de seguro también hazañas que de otros se pudieran igualmente contar, mas sólo Sócrates es digno de admiración plenaria, pues a ningún otro hombre se asemeja, ni a los que fueron ni a los que de presente son. Porque con Aquiles, tal cual fue, se pudieran comparar Brasidas y tal cual Pericles, con Néstor y Antenor y otros más que se pudieran hallar; y entre otros cabría señalar de esta manera otros parecidos.

d Empero, nuestro hombre es algo tan raro, él y sus palabras, que ni de lejos ni buscándolo mucho se pudiera hallar, no sólo entre los recientes, pero ni entre los antiguos, otro como él, a no ser que lo asemejásemos a él y sus palabras no con alguno de los hombres, sino con los que dije: con los silenos, con los sátiros.

Porque, y esto se me pasó por alto al principio, son también sus palabras semejantísimas a silenos, una vez abiertos.

e Porque si se pone uno a escuchar las palabras de Sócrates tal vez parecerán de pronto risibles, que de nombres y frases ridículas se presentan exteriormente revestidas, cual piel de sátiro desvergonzado; porque habla de asnos y albardas, de herreros, zapateros y curtidores, y da la impresión de hablar siempre de las mismas cosas y por las mismas palabras, de modo que cualquier hombre inexperto o no avisado las tomaría a risa. Empero, si se abren sus palabras, y, una vez dentro de ellas, se les mira con ojos-de-idea, se encontrará primero
222 que tienen en sí inteligencia interior; después, que son divinísimas, que atesoran en sí mismas toda una imaginería de virtudes, y tan dilatadas son y tan universales sus palabras que abarcan cuanto debe servir de meta al que haya de hacerse bueno-y-bello.

Tales son las cosas, Varones, por las que yo alabo a Sócrates; y entreveradas con ellas dije, en son de queja, mis agravios, que por cierto no soy yo solamente quien los ha padecido,
b sino también Cármides, hijo de Glaucón, y Eutidemo, hijo de Diocles, y otros innumerables de los que, cual de donceles

predilectos, finge ser amante para, por una cierta inversión, convertirse de amante en predilecto.

Y te lo aviso, Agatón: no te engañes; saca de mis desgracias consejo y precaución, y no saques verdadero ese refrán de que *«al necio, la letra con su sangre le entra»*.

c En terminando de hablar Alcibíades, se desató una risa general, pues la desenvoltura de sus palabras descubría bien su enamoramiento por Sócrates.

Y, tomando la palabra, me dijo Aristodemo haber hablado Sócrates de semejante manera:

"Me parece, Alcibíades, que no estás bebido; que si lo estuvieras no hubieras podido con tanto tiento, finura y circunloquios, disimular el motivo de las razones que has dicho, motivo que, cual apéndice, pusiste al final de tu discurso, como si no lo hubieses dicho todo él para malquistarme con Agatón
d con esas tus pretensiones de que sólo te ame a ti y a ningún otro, y de que Agatón sea exclusivamente amado por ti y ni por uno solo más.

Pero no te ha valido; todo ese drama tuyo de sátiros y silenos ha quedado al descubierto.

Así que, Agatón querido, no le dejes salirse con la suya; toma tus precauciones para que nadie nos malquiste a ti y a mí".

A lo cual me dijo haber respondido Agatón:

"Así es, Sócrates; un punto más, y dices la verdad; y lo saco, cual de fehaciente testimonio, de que, para desunirnos
e uno de otro, se reclinó en medio de los dos.

Mas no le valdrá; voy a reclinarme a tu lado".

"Perfectamente —replicó Sócrates; reclínate en este lecho bajo el mío".

"¡Oh Júpiter!, —exclamó Alcibíades. ¡Qué cosas tengo que aguantar de este hombre! En todo quiere llevarme la ventaja. Al menos, Sócrates admirable, permite que se siente Agatón en medio de nosotros".

"Imposible, —replicó Sócrates; tú acabas de hacer mi elogio y me toca, por turno, elogiar al de mi derecha. Sí, pues, Agatón toma lecho bajo el tuyo, ¿crees que hará a su vez mi elogio antes de que yo haya hecho el suyo?".

Deja las cosas como están, daimoníaco Alcibíades, y no
223 te entren celillos por el elogio que al doncel dedique, que me urgen las ganas de encomiarlo.

"¡Magnífico!, —exclamó Agatón. Ahora sí que no me quedo en este lugar, Alcibíades; pase lo que pasare me cambio para que Sócrates haga mi elogio".

"Una vez más lo de siempre, dijo Alcibíades. Presente está Sócrates, el invencible acaparador de donceles bellos; y, ¡qué traza fácil y segura encontró para que éste se sentara a su lado!".

b Se levantaba, pues, Agatón, para reclinarse junto a Sócrates cuando, de repente, llegó gran golpe de juerguistas y, encontrándose por casualidad con las puertas abiertas, que salía no sé quién, entráronse sin más y se dejaron caer en los lechos.

Se armó gran tumulto; ya no hubo manera de poner orden, y a todos se forzó a beber sin razonable medida.

Y me dijo Aristodemo que Eryxímaco, Fedro y algunos
c otros se levantaron y se fueron; que a él lo tomó el sueño y se durmió largo rato, —era la estación de las largas noches; que se despertó con el día, cuando ya cantaban los gallos, y vio, despierto, que unos dormían, que otros eran idos, que Agatón, Aristófanes y Sócrates, solos entre todos, estaban desvelados y por la derecha se escanciaban de una gran copa, y que Sócrates les hablaba.

Aristodemo me dijo que no recordaba sus razones, pues al comienzo de ellas estaba ausente por dormido; mas que, capitalmente, Sócrates les obligó a admitir que, de componer según ciencia, un mismo varón sabría hacer comedia y tragedia y que quien, por arte, sea compositor de tragedias lo será también de comedias.

Lo admitieron por fuerza, pues habían seguido somnolientos sus razones.

Primero cayó dormido Aristófanes; después, cuando ya clareaba el día, Agatón; Sócrates los acomodó en sus lechos, se levantó y se fue.

Aristodemo me dijo que él, cual de costumbre, siguió a Sócrates quien, llegado al Liceo, se bañó como si una vez más hubiera de gastar en palabras el resto del día, y que, habiéndolo pasado así, hacia el atardecer se retiró a su casa para descansar.

NOTAS AL BANQUETE

172 a.

"la ciudad", εἰς ἄστυ. La palabra πόλις se refiere de ordinario a un recinto material, definido frecuente y propiamente por murallas, sede de dioses, de instituciones jurídicas: asambleas, juzgados, prisiones . . ., con un régimen total de vida llamado πολιτεία: "régimen político", a diferencia de un régimen de vida animal (dieta) o pre-ciudadano. Traducimos tal palabra en tal uso por "Ciudad", con mayúscula inicial. En cambio ἄστυ, palabra de otra raíz, designa lo material de Ciudad: su recinto, colocación geográfica; ἄστυ se compone, de suyo, de casas particulares, de individuos "privados" que se reúnen, hablan . . ., mas no en plan público, en cuanto ciudadanos. La palabra "villa" tampoco designaría suficientemente esta diferencia. Aquí para esto se empleará "ciudad" con minúscula inicial. Coinciden, pues, Ciudad y ciudad: en el mismo "recinto" (definido, ὅρος, vgr., por murallas); tal distinción no es tratada en este diálogo según rigor verbal y conceptual. Así que basta con lo dicho.

172 b.

"saber-de-vista", εἰδέναι; "saber-de-ideas", εἶδος, ἰδέα, ἰδεῖν contrapuesto aquí, y en otras partes, a saber "de oídas", ἀκηκοώς.

173 a.

"reunión", συν-ουσία incluye más que "re-unión"; es "concerse" (συν-εἶναι); aquí, en banquete de palabras, discursos, razonamientos, mitos, experiencias individuales sobre Amor, relaciones amorosas. . .

Por otra parte, λόγος es palabra de tipo "acorde" riquísimo para el griego (Cf. Cl. I. 1). Se lo echará de ver en los diversos tipos de discursos del diálogo, todos ellos comprendidos bajo la denominación de λόγοι: discursos sobre Amor.

"des-venturados", κακο-δαίμονας; contrapuesto a εὐ-δαίμων, bien-Aventurado. Como los δαίμονες, o daimonios (aquí se le restituirá a la palabra "demonio" su diptongo para librarla del significado, ineludible ya, tras muchos siglos, de "demonio") son seres intermedios entre dioses, diosas y mortales, —por hijos de ambos linajes, o por cualidades suprahumanas; a la felicidad o infelicidad extraordinaria, y a los extraordinariamente infelices, se los denomina εὐ-δαίμονας, κακο-δαίμονας. Las mayúsculas iniciales —en sustantivos, adjetivos o adverbios . . .— sirven para indicar al lector su conexión con dioses, diosas, daimonios. A éstos resonaban tales palabras al griego (Cl. 1); y es debido el que, de alguna manera, resuenan en la traducción. Por igual razón, y más literalmente, a εὐ-τυχία, ἀ-τυχία se las vierte por buena-Ventura, des-Ventura (Τύχη era diosa).

174 b, c.

Cf. Homero, *Iliada,* II, 408.

αὐτόματος δὲ οἱ ἦλθε βοὴν ἀγαθός Μενέλαος. Aquí la perversión del exámetro —hecho "refrán", *παροιμία*— consiste en que Menelao fue al banquete espontáneamente, sin invitación; aquí Aristodemo irá llevado por Sócrates. Además: en lugar de *ἀγαθός, ἀγαθῶν,* banquete "de los buenos", —el banquete es de *ἀγαθῶν.* En el nombre propio de Agatón resonaba el común de "bueno" (*ἀγαθός*).

El exámetro homérico, al hacerse refrán se cambió en *ἀγαθῶν ἐπὶ δαίτας ἴασιν αὐτόματοι ἀγαθοί.*

Homero, *Iliada,* XVII, 587. Referente a Menelao.

174 d.

Homero, *Ilíada,* X, 224. Sócrates cita solamente las primeras palabras; y sustituye "uno va pensando cómo ganarle al otro" por "deliberar sobre qué diremos".

178 a.

"Amor", ὁ Ἔρως. "Amor" es aquí nombre propio, cual Hércules, Júpiter, Juno ... Sócrates. El artículo demostrativo ὁ sirve tan sólo para indicar de qué dios, precisamente, se está hablando o va a hablar. "Amor es gran dios", —cual se dice "Sócrates es gran hombre". Y no "el Amor es gran dios",— cual no se dice "el Sócrates es gran hombre", a no ser que "él" sirva para indicar la presencia de Sócrates. Así que aun en la forma de "amor", "el amor" resuena Amor (Cl. I).

178 b.

Hesíodo, *Teogonía,* 116 ss.

Parménides, fragmento 13 (Diels - Krantz).

179 b.

Homero, *Ilíada,* X, 482; XV, 262.

180 d.

Las dos diosas (dos Venus) forman un par: *δύο τὼ θεά.* No siempre ni necesariamente "dos" forma un par o pareja. Un dual, *τὼ θεά.* Dos manos son dos-y-una pareja; dos hombres son, de ordinario, un "dos"; mas no forman sin más una "pareja". Venus es "dual".

182.

"la gimnástica", *ἡ φιλ-γυμναστία,* abarca más que la gimnasia, entendida cual conjunto ordenado y progresivo (arte) de ejercicios corporales. Era eso, más normas medicinales, preparaciones para concursos atléticos, en sentido de "educación" del cuerpo para bondad-belleza de él; el gimnasio era lugar de

todo ello, más de reuniones de viejos y jóvenes, de conversaciones, diálogos entre ellos; dirigido por maestros en tal arte y vigilados los jóvenes por "pedagogos", —por esclavos que llevaban (ἀγωγεῖν) allá a los jovencitos (παίδες) y jóvenes, los vigilaban y volvían a casa, según órdenes de los padres.

183 d.

Para la fuerza de la frase αὐτὸ καθ'αὑτό, "ello de por sí mismo" véase Cl. II. 2; IV. 2, 3. Designa —cual frase técnica "hecha" (II.3) ya, y admitida en tal tipo de diálogos o conversaciones— el "eidos" de algo, —cosa o acción, ciencia, alma ... Algo, en su estado de eidos está siendo lo que es (hombre, acto ...) "él mismo en sí mismo", "él mismo en cuanto él mismo", con definición (ὅρος) perfecta o separación total de lo demás que no sea él en "cuanto mismo" o doblemente idéntico. Una acción, o trato, cual el indicado aquí, puede ser considerado, y debe hacerse según el método eidético, él en cuanto en sí mismo; y en tal estado no es *ni* bello *ni* feo; esto no entra en su eidos, definición, esencia: el adquirir tales calificativos (adverbiales aquí καλῶς, αἰσχρῶς) por una acción o práctica extraña (de hombres, donceles), πραττόμενον. Es decir, al pasar del estado de "en sí" al de "en otro". El principio vale para todo eidos, y sirve para determinar si algo lo es, o lo está siendo. "A" está siendo lo que es "en otro" (hombre, doncel, amor...); y de la diferencia de estados le provienen a un eidos unos u otros calificativos, o su ausencia (*ni, ni*). Tal estado de "en otro" que afecta a algo que es "mismo" de suyo, le afecta sólo, y propiamente, de manera "adverbial" (o adjetival) no por ello menos real, —cual a Agua el estado de sólido o gaseosa, en la tierra. Pausanias, no filósofo por profesión, emplea estas distinciones, sin reparo ni de su parte ni de la de los oyentes, —orador, dramaturgo, médico filosofante. Es distinción corriente. Y los presentes, así la comprenden.

183 e.

Homero, *Ilíada,* II, 71.

184 a.

Adviértase el adverbio καλῶς, bellamente, aplicado, de manera natural, sin extrañeza de nadie, Por Pausanias al Tiempo y a su actuación que "somete a prueba" (βασανίζειν) todas las cosas, "las más de ellas" (τὰ πολλά). Este es un adverbio de "tono" griego (Cl. I) que resuena, naturalmente, en casos, para nosotros, inesperados y extraños. Mas no, para ellos. La traducción reproduce siempre tal "nota", siempre que el texto la empalabre (cual adjetivo o adverbio).

184 d.

"Estas dos leyes", literalmente estas dos leyes que forman "un par", pa-

reja, τῶ νόμῳ. Son las referentes a pederastía (παιδ-ἐραστία) y filosofía (φιλο-σοφία); "pederastia" es enamoramiento-por-donceles, "filosofía" es amor-a-Sabiduría.

185 b.

"de por sí" (mismo, καθ' αὑτόν); ésta y parecidas "frases" delatan por su repetición insistente que era, aún, novedad, y sentida así, lo de tomar uno conciencia (σύν-οιδα) de "sí mismo", de que lo que le pasaba a "él mismo", —y no a otro, o a "uno". El empleo de tal frase —no homérica ni biensonante métricamente, en una lengua hablada "aún" musicalmente, Musicalmente— era frase comúnmente admitida y entendida por dialogantes, aun en Banquete. Lo confirma Pausanias, diciendo, al terminar su discurso, que éste ha sido un óbolo, o contribución, algo así cual improvisada (παραχρῆμα), a Amor.

186 d.

"artesano", δημι-ουργός. "Arte", τέχνη, es palabra de tipo "acorde" (Cl. I) en que resuenan, y entran, las notas de artesanía —artefacto— artístico (bueno-y-bello). En "demiurgo" predomina lo de artesano y artefactos: así en los artesanos populares o comunes (δῆμος).

187 a.

Heráclito, *fragmento* 51 (Diels - Krantz).

187 a.

Para el sentido de λόγος, cual cuenta-y-razón, véase Cl. I. 1.

188 b.

"Astronomía": leyes de los astros, —dioses, todos ellos. Es "ciencia", ἐπιστήμη; por donde se echa de ver la conexión entre "ciencia" y "leyes" (νομία, astro-nomía).

188 a, c.

"el Amor ordenado", τοῦ κοσμίου ἔρωτος. El adjetivo κόσμιος derívase de κόσμος, que es palabra "acorde" (Cl. I) en que resuenan perceptiblemente para el griego orden-adorno-mundo (κόσμος) que es, por excelencia, y único: El orden adornado o El Adorno ordenado. Esta resonancia a "Mundo", propia de Amor el ordenado-y-adornado, explica la amplitud, o extensión, de Amor, a Cosmos, a Mundo, —de hombres, plantas, animales, cosas, en el discurso de Erixímaco, médico.

188 d.

"Justicia"; literalmente leyes establecidas (θεμ) y garantizadas por la diosa Themis (Θέμις): leyes divinas, o leyes por lo que tienen de divinas.

189 e, 190.

El círculo (κύκλος) no era para el griego una de tantas figuras geométricas, sino la preferida ontológica y estéticamente. "Ontológicamente", por ser cada uno de sus puntos "principio-medio-final" respecto de todos los demás; "ontológicamente", además, porque puede moverse sin salirse de sí mismo. Siempre vuelve a lo mismo. Identidad concreta. "Estéticamente", por figura "bella de ver", definida. Es natural que por tal triple prestigio la emplee aquí Aristófanes para describir la primigenia naturaleza del hombre. Emplea las palabras, acordes entre sí, de κύκλος, στρόγγυλον, κυκλοτερεῖ, περὶ-φερόμενοι, περὶ-φερῆ.

190 b.

Homero, *Odisea,* XI, 305 xx; *Ilíada,* V, 385 ss.

191 d.

"contraseña de Hombre", literalmente ἀνθρώπου σύμβολον. De contraseña o ficha servía una tableta, huesecillo . . . que, cortada en dos (τετμεμένον) se daban dos hombres para, al juntarse y juntar (βαλλεῖν) las dos partes, si se coajustaban (συμ), se reconocieran por ser los mismos que se las habían dado, o partido, para reconocer algo, —ser o haber sido amigos, huéspedes, conjurados. Era ya procedimiento tan común para reconocimiento que le basta a Aristófanes resumirlo en frase abreviada, sin más explicación. Como "Hombre" era lo Integro, antes de ser dividido, cada uno, por ser ya "recorte" de Hombre, puede hacer de, y es, contraseña, que al ayuntarse y coajustar con otro (συμ/βάλλειν) lo reconocerá por ser él mismo, reintegrado a unidad: a ser Hombre.

195 b.

Homero, *Odisea,* XVII, 218.

195 c.

"Necesidad", Ἀνάγκη; literalmente "la In-flexible", ἀ-ἄγκη. la "sin codo" o articulación. Sonaba, pues, "Necesidad" a Diosa-y-a la realidad concreta que la revelaba. Y no a abstracto, o necesidad en general.

195 d.

Homero, *Ilíada,* XIX, 92 - 93.

196 e, 197 a.

"Producción", ποίησις; ποίησις era palabra "acorde" (Cl. I); resuena, o resonaba aún, a toda clase de producción: artesanal, musical, "poética". Y a su vez "poesía", "poética", "poeta" resonaban, y remitían, a artesano, artífice, productor. "Poema" era "artefacto-artificio", hecho por artesano-artífice-artista. A la vez todo ello, según dosis variable, o resonancia diversa de sus componentes.

197 c.

Cf. Homero, *Odisea,* V, 391.

199 a.

Eurípides, *Hipólito,* 612.

199 c, d, e.

Lo primero a poner de manifiesto (ἐπιδεῖξαι) es "qué es" (algo); "cuál" (su calidad típica), sus "obras" (o efectos peculiares): τί ἐστιν, οἷόν ἐστι, τὰ ἔργα. Mas aquí puesto que se trata de un dios, de un quien, hay que manifestar "quién es" (τίς ἐστιν), "cual" es (ὁποῖος), sus obras propias de él (τὰ ἔργα αὐτοῦ).

Dos fórmulas de comienzo y principio (ποθέν ἄρξασθαι) de definir: 1) para cosas τί ἐστιν —οἷόν ἐστι— ἔργα; 2) para personas τίς ἐστιν —ὁποῖος— ἔργα.

Plan de definir.

Primero: "Principio grandemente de admirar".

τὴν ἀρχὴν πάνυ ἄγαμαι.

Segundo: Distinguir dos tipos de definiciones: I) de cosas y personas, definibles "ellas en cuanto ellas", "en sí mismas" (αὐτὸ καθ' αὐτό. Cf. II. 2; IV, 2, 3), "únicas y solitarias, firmes en sí mismas" (μόνον), cada una "íntegra", "todo" (ὅλον); II) de cosas y personas que son lo que son-y-lo son *de* o *hacia otro,* —son ellas, sus calidades y sus obras *de, hacia* (otro). "Dos" (en cuanto ni más ni menos que dos) (I); "dos" en cuanto mayor que 1 y menor que 3; aquí "dos" es lo que es respecto (hacia, de) 1, 3. Tal "de", "hacia" (relación) ¿es esencial al dos en cuanto dos? (II) ¿Lo de "de" (relación) entra en el eidos mismo? Es claro que en "2 hombres", "2" no es "de" hombre; no se refiere esencial (eidéticamente) a hombre ... "Padre, Madre, Hermano ..." son lo que son (padre, madre, hermano) respecto de otro, —hijo, hermano ...; ¿o son definibles cual perfectamente "en sí mismos", "para sí mismos", "a solas"? (II).

Los dioses —Júpiter, Juno, Apolo, Venus ...— ¿admiten solamente el tipo I de definición, explicitable según (2)? ¿Lo admiten solamente ellos? *Luego* si "Amor" pertenece al tipo II, y es definible articuladamente según (2), Amor no es dios. *Luego* las calidades y obras de Amor no pueden ser las calidades y obras de un dios.

Tal es la "radiografía" lógica de la argumentación (dialogada) de Sócrates y Agatón.

"Qué-y-quién" (τὶ, τίς) sea, pues, Amor, habrá de definirse de peculiar manera.

201 e.

"¡Silencio!"; literalmente εὐφημήσεις es "¡habla bien!"; "¡ojo con las palabras!"; "No blasfemes". Se oponen y complementan εὐφήμη y βλασφήμη. Casi cual ben-decir y mal-decir (de los dioses...).

202 a.

"tal vez dar en...", τυγχάνειν... Por buena suerte dar en algo... por suerte de la diosa Suerte (Τύχη). La ciencia (ἐπίστασθαι) no da por suerte en su objeto, sino necesariamente. La opinión recta (δόξα) acierta por suerte-de-Suerte. O dicho desde el punto de vista del conocedor: la ignorancia —ἀμαθία, la incapacidad (ἀ) de aprender (μανθάνειν)— extremo inferior, es imposible conozca algo, dé razón (δοῦναι λόγον) de algo; la sapiencia (φρόνησις) tiene necesariamente razón-y-razones (λόγον, Cl. I.1) y puede el sapiente darlas de la cosa conocida: extremo superior de conocimiento. La opinión está entre ambos extremos (μεταξύ, ἐν μέσῳ); no en medio justo de ellos (ἐν τῷ μέσῳ), sino puede ir hacia o acercarse a cada uno de ellos. Así la opinión correcta (ὀρθή, que va hacia sapiencia-ciencia) acierta por Suerte. O yerra por mala Suerte. Todo lo que se halle "en el intermedio" entre Sapiencia e Ignorancia podrá oscilar entre o hacia ambos extremos. Así opinión; así los daimonios —por estar en el intermedio de dioses (necesariamente sapientes) y de ignorantes (que no saben-y-no saben que no saben, o creen saber lo que no saben: ignorancia extrema)— pueden ir hacia uno u otro extremo: errar o acertar. Mas siempre habrá una componente o dosis de "suerte".

La misma relación entre Malo —ni malo ni bueno— Bueno; Feo —ni feo ni bello— Bello; Pobre —ni pobre ni rico— Rico; etc. El intermedio es, pues, algo positivo y original, no establecido en "el" medio, ni oscilante, sin llegar nunca a "ser" Feo —Bello, Malo— Bueno, Sabio-Ignorante. La disyunción o Bueno o Malo; o Feo o Bello ... no es válida. Así que Malo, Feo ... son extremos tan positivos cual Bueno, Bello ... Mas inasequibles por lo intermedio tendiente a ellos; son acercables; no, accesibles por continuidad.

203 a.

"El Todo" (τό πᾶν) ha quedado vinculado (δε-δέσθαι) consigo mismo (αὐτὸ αὑτῷ, Cf. Cl. II.2; IV, 2, 3) una vez (δε-δεσ). La vinculación primera y primaria de El Todo (El Universo, o El Mundo) proviene de haber dos Extremos y un intermedio entre ellos. La vinculación segunda y secundaria proviene del intercambio, y sus artes, entre ambos (el par de) Extremos y las acciones de lo que se halle en tal intermedio, —mandatos, trueques, súplicas, sacrificios, artes adivinatorias, magia. Intermediarios efectivos: daimonios, sacerdotes, adivinos. Todo ello re-liga al Todo.

203 b.

"Expedito" traduce, en forma de nombre propio, el griego Πόρος que

también es aquí nombre propio. Πόρος es, literalmente, "poro"; es decir, algo por donde se cuela, escapa, lo encerrado: lo que de suyo no puede ni ha de salir. De ahí εὐ-πορία: hallar, por buena suerte u oportunidad (εὖ), "poro" por donde salir. Y ἀ-πορία: no hallar por donde evadirse de algo: dificultad, encierro, pérdida. πορίζόμενον, εὐπορεῖν aplicados inmediatamente a "Eros" (Amor) (203 e) indican salirse, aprovechando de intento, con éxito, los "poros"; y aprovecharlos sin escrúpulos: "expeditivamente". Le viene esto de su madre: la diosa Μῆτις: la Inventiva. "Amor" inventará las maneras de evadirse de toda clase de encerronas: morales, religiosas, físicas, sociales ... percibiendo lo que ellas dejan, sin caer en cuenta o sin poder evitarlo, de "poros", de salidas. Amor los "halla", e "inventa" para cada caso la manera de salirse por ellos. Se evade sin romper.

Parecidamente Πενία es aquí nombre propio. No es Pobreza; y claro está que ni ella ni Amor son Riqueza, o ricos. Están entre Riqueza-ricos y Pobreza-pobres; entre dioses y mortales.

Πενία es "Apurada"; no halla por donde salirse —διὰ τὴς αὐτῆς ἀπορίαν; el estar desorientada, despistada (ἀ-πορία) es propio de ella misma (αὐτῆς). Y halla también, como Amor, el Expedito, una traza para evadirse de su desconcierto; una trampa o atentado (ἐπὶ-βουλεύσασα): yogar con Expedito, hijo de Inventiva.

La genealogía es:

I) *Dioses*. Júpiter (μητίετα Zeus, de Homero), Μῆτις (la Consejera, la Inventiva, de Júpiter). Πόρος, hijo de Metis, la Inventiva, es, derivadamente, el Expedito: el de los grandes y multivariados expedientes. Por dioses, todos ellos "son" ricos con Riqueza. *Extremo superior* de El Mundo: uno y el mismo para todos.

II) *Extremo inferior* que liga, con el superior, al Mundo en unidad: Pobreza, definidora de lo mortal. Lo mortal es lo esencialmente pobre, lo siempre y en todo "apurado". Lo pobre en recursos, inventiva, consejos.

III) Para re-ligar el Mundo, ligado ya por los Extremos, hace falta intermediarios. El orbe de lo divino se acerca, sin dejar de ser divino, al de lo mortal por Inventiva. (Júpiter - Inventiva, μῆτις); ésta por "Expedito" (Πόρος, hijo de Inventiva). "Expedito" sería la propia y más inmediata ayuda para lo mortal, para Pobreza: (Πενία). "Expedito" es, sin dejar de ser dios, el intermediario nato, el que siendo dios, va a rellenar (συμ-πληροῖ) el medio (μεταξύ) entre lo divino y lo mortal, por la parte de lo divino, concentrado esto en un dios, en él.

Por la parte, opuesta y complementaria: lo Mortal, lo Pobre, extiéndese en el medio por sus "apuros"; la Aporía apunta y va hacia Poros; la Apurada (lo Mortal, en cuanto apurado o en aprietos) apunta, tiende, va, por constitución, hacia Expedito. La A-poría apunta y tiende a Poros, —a Euporía.

Re-llénase y re-lígase el intermedio entre lo divino y lo mortal:

(I) (Júpiter → Inventiva → Expedito) — (Apurada, Pobreza) (II)
(I.1) (I.2) (I.3) (II.2) (II.1)
(lo divino) (I.3 + II.2) (lo mortal)
Amor
(Ἔρως)

El Intermedio queda establecido por unión, por "yogar" (κατακλίνεται) Apurada con Expedito. El Mundo, este único Mundo —único real y único posible— ha quedado re-ligado (ξυν-δεδέσθαι) y re-lleno (συμ-πληροῖ). Es ya, realmente, posible por parte de lo divino y de lo mortal, establecer tránsito y transferencia de mandatos, inspiraciones, consejos, oráculos, por su parte, en dirección a lo mortal, y transmitir súplicas, sacrificios ... por parte de lo mortal hacia los dioses.

204 a.

"filosofantes", φιλοσοφοῦντας. Los filosofantes están viviendo, pensando, hablando, en ese intermedio, cuyo extremo superior, el supremo, son los dioses, que "son", realmente, y ya, de suyo, filósofos —y no filosofan—, y cuyo extremo inferior, el ínfimo, son los ignorantes (ἀμαθοῦς) que ignoran lo son.

204 c.

"en realidad", τῷ ὄντι. Para la fuerza de esta frase véase Cl. IV, 2, 3. Tono "óntico" del razonamiento o discurso, mantenido, a tiempo, por tal frase, aquí y en otros lugares oportunos. La traducción es fiel.

204 d, e.

"Suyos", αὐτῷ, literalmente, con toda su fuerza, "de sí mismo"; hacer de lo bueno y de lo bello posesión privada: algo de sí y para sí mismo. Refuerzo de posesión por mismidad. Que algo sea "de mí mismo".

205 a.

"dichoso": εὔδαιμον. La palabra designa el tipo de felicidad propia de mortales que están siendo, por su vida buena-y-bella, en ese intermedio entre lo divino y lo mortal donde se aposentan y tratan los daimonios, cual amor, —gran daimonio. Intermedio donde viven propiamente los amantes. La palabra μάκαρ suele designar, sobre todo en Homero, el tipo de felicidad de los dioses.

206 d.

"Sorteadora", "Ejecutiva"; son los nombres propios, designativos de su función, de la diosa Μοῖρα, Εἰλείθυια. Presiden el nacimiento; una fija el Lote (Μοῖρα) de cada nacido; otra, hace se ejecute, llegue (ἐλυθ-) a reali-

zarse. Belleza, Καλλονή, interviene en el engendramiento (γενέσει) de cada uno de la manera aquí declarada por Diótima.

208 b.

"arti-maña", μηχανή. Literalmente "máquina"; sólo que es palabra "acorde" (Cl. I); en ella resuenan: mecanismo-invento-maña, nada de lo cual resuena en "naturaleza" (φύσις). Cuando a una máquina se la emplea para traer dioses a escena, tal máquina es una "arti-maña" del dramaturgo en apuros. Que el cuerpo participe de la inmortalidad es una arti-maña de Amor —daimonio— mediante la Belleza que, para eso, de suyo no sirve.

209 a.

Para dar su fuerza a δια-κόσμησις véase aquí Nota a 188 a, c.

211 b.

Lo Bello está "de por sí mismo consigo mismo en eternamente solitaria unicidad de eidos" traduce αὐτὸ καθ' αὐτό μεθ' αὐτοῦ μονοειδές ἀεὶ ὄν. Véase Cl. II, 2; III. 1; IV, 2; 3. A pesar de su complicación técnica verbal y conceptual, debía ser ya frase pronunciable, sin sorpresa para ninguno de los presentes, por una "consumada sofista", cual Diótima, —la oráculo público de Apolo.

211 c.

Proceso ascensional, ἐπ-αν-ιέναι ἐπ-ανὰ-βασμοῖς: (I) partir de *un* cuerpo (I.1), visto cual *bello*; tomado de escalón (βασμός) en que apoyarse (βασις) y ascender (ἐπί) a *dos* cuerpos bellos . . . (I.2) y así, escalón a escalón: de 1 a 2, de 2 a 3 . . . llegar a *Total: "todos"* los cuerpos bellos (I.π) (π, πάντα, total). Lo Bello es capaz de reunificar todos los cuerpos, aparte de unirse ellos por ser cuerpo, y aparte de sus carnes, colores . . . Lo bello, la Belleza es vista (κατ-ιδεῖν) prescindir de todo eso en todos ellos.
(II) partir de *una* empresa (II.1), de *una* hazaña, vista cual bella; tomada cual peldaño, y ascender a ver que *dos* empresas son bellas (II.2) y así llegar al total: *todas* las hazañas bellas (II.3). Lo Bello es capaz de unificarlas a todas, —sean guerreras, fundación de ciudades, leyes . . .
(III) partir de *una* enseñanza bella (III.1); hacerla servir de peldaño y ver que *dos* son bellas (III.2) . . . y así, peldaño a peldaño, llegar a ver que lo Bello puede reunificar, con su unidad, la pluralidad, la totalidad de empresas, de hazañas bellas (III, π).

Además de esta ascensión lineal, dentro de (1°), (2°), (3°), cabe una de segundo grado: de todo (I) a todo (II), a todo (III): de cuerpos a empresas, de empresas a enseñanzas; cada uno escalón a pisar cual base (βασμός, βάσις) y ascender (ἐπί) una vez, otra vez (ἀνά) hacia lo Bello, dejando atrás, abajo, empresas a cuerpos, enseñanzas a empresas.

Al final de tal ascensión (τελευτῶν), quien la terminare, descubrirá, verá con visión de idea (κατ-ἰδεῖν), cual por golpe de luz (ἐξ-αίφνης, φαιν), lo Bello mismo, en sí mismo, consigo mismo, solitario y firme, único, eterno, cual eidos. El es la Enseñanza, por excelencia única: la que ella a sí misma, por sí misma, enseña y se enseña, y se aprende por ella misma, —no por cuerpos, empresas, ciencias, artes ... bellos. "Lo Bello mismo es término de contemplación", θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν, para el iniciado que "proceda o vaya correctamente hacia lo amoroso-amable (ἐρωτικά)". Término fin-final (Cl. I.4).

El proceso es, dicho ahora en otro lenguaje actual:

(I) (I.1) → (I.2) → (I.3) ... (I, π); B (I)

(II) (II.1) → (II.2) → (II.3) ... (II, π); B (II)

(III) (III.1) → (III).2) → (III.3) ... (III, π); B (III)

B (I) → B (II) → B (III) → [B]

Es proceso, "escala" (ἐπ-ανὰ-βασμός) para "iniciados" en Amor y por Amor, daimonio. Eros es quien empuja, impele, orienta al "iniciado" a pasar de (I.1) a (I.2) ...; de (II.1) a (II.2) ...; de (III.1) a (III.2) ... y de B (I) a B (II) a B (III) y a [B], τὸ καλόν. Quedando siempre, en el iniciado, entre lo divino y lo mortal, cual lo está, por ley de nacimiento Eros, Amor.

212 a.

"con-siendo" traduce literalmente la fuerza del ξυν-όντος: "contemplar lo Bello y con-serse con El", θεωμένου καὶ συνόντος αὐτῷ. Igual fuerza dese, cuando aparezca, al sustantivo συν-ουσία, al verbo συν-εἶναι, con-ser, con-siencia. Se mantiene así, aun al traducir, el "tono" ontológico del diálogo.

214 b.

Homero, *Iliada,* XI, 514.

216 a.

"me sé muy bien", ξύνοιδα ἐμαυτῷ. Frase "hecha" (Cl. II.2) para designar y recalcar la seguridad de saber uno mismo (ἐμαυτῷ) que sabe algo. Saber-se a la una con saber (ξύν-οιδα).

218 d.

"antiguo-y-venerable", πρεσβύτερον. Es palabra "acorde" (Cl. I) de esas dos significaciones; y a ellas, a pesar de su unidad verbal, resuena a oídos-mente de griego.

218 e.

"belleza de tu forma"; literalmente εὐ-μορφία.

218 e.
Homero, *Ilíada,* VI, 236.

220 b, e.
Homero, *Odisea,* IV, 242.

221 b.
Aristófanes, *Nubes,* 362.

222 b.
Homero, *Ilíada,* XVII, 33; Cf. Hesíodo, *Trabajos,* 218.

HIPIAS (mayor)

Lugar y tiempo del diálogo hablado. Atenas. Hacia 410 a. C. La conversación inicial del diálogo sería hacia el 400.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense, de unos 50 años. Filosofante dialéctico.

HIPIAS. Sofista de Elis. S. V. a. C.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito. Atenas. Academia. Hacia el 380?

ARGUMENTO

Plan de Sócrates y plan de Hipias

I.1. "PLAN DE SOCRATES". PROGRAMA DE TRATAMIENTO ONTOLOGICO DE LA BELLEZA

1. El diálogo *Hipias* se desarrolla, desde el punto de vista de su estructura filosófica, en forma de un forcejeo sistemático entre dos tendencias o planes para tratar de lo Bello: a) *plan ontológico*, y b) *plan óntico concreto de Hipias*. Comencemos por advertir que caben otros planes de tratamiento para este punto, aun dentro del tipo de mentalidad helénica, como se verá por la introducción que dedicamos al *Fedro*.

El plan socrático, tal cual se presenta en este diálogo, incluye los estadios siguientes:

a) Preguntar acerca de lo Bello con la pregunta típicamente ontológica: "que es", τί ἐστιν (286 e, 287 d, e; *et passim*), sin hacerse cuestión preliminar de:

a.1) Si el *haber* o lo que de suyo tiene toda *cosa* puede cumplidamente declararse respondiendo a la pregunta *qué es*, pues pudiera ser que el *haber* de una cosa fuera mayor o de otro orden que el estricto de *ser*, —vgr. pertenecer al orden del *valor*.

a.2) Si a *todas* las cosas se puede plantear la *misma* pregnnta: *¿qué es* ese ente que se llama hombre?, *¿qué es* esotro ente que se llama dos?, *¿qué es* esotro ente que se llama relación de mayor a menor?, *¿qué es* la Belleza?, *¿qué es* Dios?, presuponiendo que todo lo de todas las cosas es, en definitivo balance, *ser* (ente, ὄν).

a.3) Si la respuesta a *qué es* debe o no darse en sentido o dirección hacia una *definición*, de modo que el indefinido τί (qué) haya de responderse con algo (más o menos) *definido;* y aun, si posible fuera, con una definición estrictamente tal. Prejuicio helénico de claridad y distinción, juntas a exigencia de *finitud*. Pudiera muy

bien suceder que la manera propia de ostentar una *cosa* su *haber* consistiera en una cierta *indeterminación,* claroscuro, gama de grises, difuminados sutiles, vaporosidades, sistema de *signos* que no lleguen a *explicación,* etc.

Sócrates se plantea la cuestión radical acerca de lo Bello con la pregunta: *qué es.* Plan ontológico, de claridad y distinción, de definición, de reducción a *ser.* Ya irán saliendo las consecuencias de este plan helénico.

b) Preguntar acerca de lo Bello con *"qué es en persona"* lo Bello, preguntar por *qué* es lo Bello *mismo* (αὐτὸ τὸ καλόν, 288 a, 289 d; *et passim*) presupone implícitamente la admisión de un orbe especial donde la Belleza esté ella misma en sí misma, para sí misma: αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ, en solitaria y firme unicidad de idea (μονοειδές; *Banquete,* 211 b) cual objeto de contemplación (θεωμένῳ αὐτὸ τὸ καλόν, *Banquete,* 211 d. Cf. *República,* VI, 507 b).

Aristóteles preguntará a todo con *qué es;* mas ya no lo hará con *qué es en persona,* pues no admite ideas que en persona, en sí, para sí consigo mismas estén a solas en un orbe supracelestial (ὑπερουράνιος τόπος, *Fedro,* 247 c). Las ideas (εἶδος), según Aristóteles, ya no están en sí, εἶδός τι; son *formas* de (μορφή, εἶδος τινός) una potencia o materia real. Por tanto: ya no preguntará por τί ἐστι αὐτὸ τό. . . Qué es el Dios mismo, qué es el Hombre mismo, etc., son preguntas típicamente platónicas, cuyo trasfondo ontológico se acaba de descubrir.

Sócrates encarrilará la cuestión acerca de lo Bello por semejantes carriles que conducen, en el término del proceso, a una interpretación *trascendente* de la Belleza de que se hablará en el *Banquete,* en el *Fedro* y en la *República.* De ello trataremos en este mismo volumen al hacer la introducción al *Fedro.* Sócrates juntará en una sola fórmula los matices a, b y preguntará: αὐτὸ τὸ καλὸν ὅ τι ποτ' ἔστιν. (*Hip.* 289 c): *qué es* lo Bello *mismo.* Esta fórmula compleja ya no aparece en Aristóteles.

c) Sócrates pregunta además por *lo absolutamente Bello;* es decir, por una Belleza tal que esté ya de por sí desligada (absolutum) de toda comparación, que no entre dentro de una serie relacional en que acontezca como en la sucesión aritmética donde el 2 es *mayor* que el 1 y *menor* que el 3, y el n es *mayor* que el n — 1 y *menor* que el n + 1. La Belleza, presupone Sócrates, entra en el orden de lo *Absoluto.* Por esto busca una Belleza tal (τὸ καλόν) *que no pueda parecer ni aparecer* (φανεῖται) *fea nunca, a nadie, jamás* (*Hip.* 291 d; Cf. *Banquete,* 211 a, sqq).

Exigencia superior a las anteriores, pues las ideas concretas (el Dos, el Hombre, la Circunferencia ...) pueden responder a la cuestión *qué es* y *qué es* en *sí misma* cada una, mas a la cuestión de si cada una de ellas es Idea Absoluta tienen que contestar que no lo son, pues las *ideas concretas* (εἶδος, εἴδη) o especiales no entran en el estricto orden del Absoluto (ἀνυπόθετον), que el Absoluto está por encima (ἐπέκεινα) de todo tipo concreto y especial de ser (οὐσίας; Cf. *República,* 509 b). Sócrates presupone que la Belleza entra en el orden mismo del Absoluto. Este punto lo discutiremos en la introducción al *Fedro.* Y cuando Hipias cae en cuenta explícitamente de que Sócrates le plantea la cuestión acerca de lo Bello en plan *absoluto* le dice:

"me parece andas buscando cual respuesta algo de tal manera bello que ya no parezca feo en ninguna manera ni a nadie ni jamás", a lo cual añade Sócrates:

"Así es, en verdad, Hipias; y ahora tomaste la cosa bellamente". (*Hipias,* 291 d).

Habrá que preguntarse, pues, si Sócrates desorbita la cuestión por pretender que lo Bello pertenezca al orden de lo Absoluto. Pero por el momento sólo se enumeran prejuicios y pre-supuestos.

d) Sócrates pregunta por una Belleza tal que llega a las cosas *ser* (εἶναι) bellas y no sólo *parecerlo* (φαίνεσθαι, 294 a, b, c, d, e), aunque añade la salvedad de *"que quizá no pueda lo apropiado mismo ni otra cosa alguna* (οὐδὲ ἄλλο ὁτιοῦν) *hacer que las cosas, además de ser bellas, lo parezcan"* (294 e). Sobre esta exclusión o delimitación mutua inversa entre ser y parecer se hablará en el proceso *trascendente.* (Cf. Introducción al *Fedro,* parte primera, c). Pero por de pronto Sócrates plantea la cuestión.

1) En plan *ontológico,* —dar razón (logos) del ser (onto) de la Belleza.

2) En plan ontológico de *idea en* sí.

3) En plan ontológico *absoluto.*

4) En plan ontológico con efectos *ónticos* (dar el *ser* bello, o belleza entitativa a los entes). (Belleza participada como propiedad óntica).

Tales son los componentes fundamentales del plan socrático con el que Sócrates intenta y forcejea por conducir el diálogo, desviando a Hipias de su plan.

1.2. "PLAN DE HIPIAS". PLAN ONTICO CONCRETO

El plan de Hipias, tal cual se vislumbra a lo largo del diálogo y de sus forcejeos con Sócrates, incluye los momentos siguientes:

a) Fijación y concreción de la Belleza en un objeto bello *especial,* no en una realidad de tipo *idea.* Notemos cuán francamente lo dice Hipias: *"Sócrates, si hay que decir la verdad, ten por bien sabido que una moza bella eso es lo bello"* (287 e).

Donde se debe atender al matiz de la expresión, que no habla ya de τὸ καλόν, de lo Bello, sino de *algo bello* (καλόν), concreto y ajustado a un peculiar objeto real: a una real moza y rica hembra, por decirlo con una frase clásica castellana.

Pero la Belleza puede hallarse en múltiples objetos reales, concretos y especiales, y para una semidefinición *real y concreta* de lo bello es preciso un aspecto más:

b) Señalamiento de un objeto concreto como objeto *central,* cual antonomásticamente bello, respecto del cual los demás serán bellos por comparación (πρὸς), por irradiación de él o, como dirán más adelante Aristóteles y la escolástica, por *analogía* (ἀνάλογον), por *atribución.*

Hipias propone, galante y realista, como objeto bello *central,* una virgen bella; y con tal señalamiento pretende responder a la cuestión *qué es lo Bello,* como dice él mismo en este mismo lugar (287 e). Y notemos que una cosa es decir la verdad y otra decir la verdad *ajustadamente,* pues la mayoría de las verdades, —absolutas, universales, supraespaciales, supratemporales, supraindividuales—... les vienen a las cosas concretas demasiado anchas, cual camisa de once varas, o solamente cual mantos y manteos, rozagantes y solemnes, mas falsos también y falsarios, pues igual ocultan atletas que encanijados.

Y esta es una de las ventajas del método de definición por *modelo concreto:* que la definición se ajusta al objeto y descubre en quiénes se halla sin ajuste, ancha, impropia, irradiatoriamente ... prestándose a comparaciones que, si resultan odiosas para muchos, no son menos verdaderas sino mucho más que las atribuciones a base de definiciones abstractas ante las cuales todos los individuos son iguales. Este procedimiento de señalar un objeto bello por antonomasia (κατ' ἐξοχήν) intentaría decidir la cuestión de *qué es lo Bello* por una especie de *concurso de belleza,* con sus odiosidades y envidieras, con las ventajas de una discusión concreta, de una resolución real y comprometedora.

Y hay que confesar que Hipias respondió *"bella y famosamente"* (288 a).

Sócrates le saca la consecuencia precisa: *"si hay una moza bella, se da algo por lo que* (δι' ὃ) *todas las cosas bellas son bellas"* (288 a).

Pero sucede que Hipias no sabe desarrollar la teoría de la irradiación de valores, de iluminación de las cosas bellas por una belleza concreta *central,* por un sol de belleza, y Sócrates le multiplicará ejemplos de cosas bellas que, a primera vista, no pueden.

b.1) Hacer de bellezas *centrales,* —una yegua bella, una lira bella, una olla bella.... Hipias no sabe cómo mostrar que, fijada una *belleza:* una moza bella, las demás bellezas palidecen frente a ella y hay que mostrar su *convergencia* en la primera, para hacer así una especie de universo centrado y no uniforme, cual la universalidad de una idea.

b.2) Porque la idea de *hombre* vale por igual de cada hombre en particular, democráticamente y mejor plebeyamente, —pues Platón es hombre y Beethoven es hombre—, y lo es cualquier patán y pelagatos de la calle. Este tipo de *universalidad uniforme,* propio de ideas *abstractas,* se contrapone a la universalidad *centrada.* Si, por ejemplo, convenimos con Homero en señalar a Aquiles como *el de los pies veloces* (ποδὰς ὠκύς), cual modelo y premio de *ligereza* en carreras, *todos* los demás griegos no podrán ser llamados pura y simplemente veloces, sino *menos veloces que Aquiles.* Es decir: en el predicado *veloz* tendrá que intervenir *necesaria y explícitamente* una alusión o relación al Modelo o Tipo.

En cambio: al decir Pérez es hombre, Juan es hombre... en el predicado abstracto y uniforme de *hombre* no entra la indicación o referencia a un hombre típico, modélico y central, respecto del cual se haya de apreciar y medir el grado en que cada hombre concreto lo es. Esta teoría del universal centrado, que ordena los individuos por orden y potencia de acercamiento o alejamiento respecto del Modelo, le faltó a Hipias para defenderse contra Sócrates y veremos que la desarrolló Platón, de alguna manera, en su teoría *trascendente* de la Belleza.

Otra de las ventajas de definir un concepto por centramiento de una pluralidad en un caso *ejemplar* consiste en que cada época histórica, tipo de vida y aun individuo concreto pueden designar *su* modelo propio y apropiado, descubrir así su *gusto,* pues veremos volviendo al caso que nos ocupa, que los valores estéticos no pueden ni

captarse ni realizarse en *abstracto*, —cual se puede conseguir con las *ideas* de 2, 3, 4 . . . circunferencia, elipse. . . sino en *concreto*, mas no en cualquiera o en un uno de tantos sino en un caso *ejemplar*.

c) Al designar un objeto bello como central y antonomástico, los demás participan de él por *adorno y apariencia* (κοσμεῖται, καὶ φαίνεται, 289 d), —y proporcionalmente lo mismo se diría en otros órdenes, sobre todo en el de los valores.

La belleza se halla en el objeto *típico* por modo de *ser*; tal objeto *es* bello en sí y consigo mismo, cual el SOL; empero los demás lo son únicamente por *adorno y apariencia luminosa* (φαίνεται, φῶς), por reflexión y reflejo. Si un valor, —humildad, amor, amistad, lealtad . . .— se halla en una persona como en *modelo*, ¿cuál será la peculiar manera como aparezca en los demás que de alguna manera, secundaria siempre, lo tengan? ¿Será por discipulado, imitación, seguimiento. . . ? Quedemos en que "*adorno y reflejo*" son los matices que presenta la Belleza en los objetos *secundariamente* bellos, en virtud de su centramiento y convergencia en el objeto *antonomásticamente* bello.

Por esto afirma explícitamente Hipias que la belleza irradiada o participada "*sólo hace aparecer bello*", no el *serlo* (ποιεῖ φαίνεσθαι καλά; 294 a, sqq.); y, a la réplica de Sócrates de que tal belleza sería un *engaño* (ἀπάτη) habría que concederle que la belleza *participada* o *centrada* en un Modelo de Belleza no puede pasar de *apariencia*, de belleza ordenada y convergente y que, por tanto, si uno no hace el paso al límite, la peregrinación postrera hacia lo Bello central no podrá menos de engañarse, pues tomará por bello lo que es sólo apariencias y apariciones bellas de Otro Bello. El carácter de *absoluto* se obtendrá, por tanto, en un proceso de convergencia, al llegar al objeto central. Esta necesidad de ir hacia un Centro no se halla en todos los órdenes. Los hay, al parecer, más uniformes; y así tal vez se pudiera conceder que "todas las cosas grandes *son* grandes por el exceso" (ὑπερέχοντι, 294 b), resultando comparables entre sí, pudiéndose señalar una cualquiera por unidad de medida y de referencia. No así tratándose de órdenes en que existe un objeto central y antonomástico; en este caso sólo él lo es, los demás *parecen* serlo o tener la propiedad distintiva de tal orden.

En el caso de dominios o extensiones de objetos *uniformes* no cabe engaño, pues cada objeto es o posee en ser tal propiedad; en el caso contrario de órdenes de objetos centrados en uno, cabe el

engaño si falta la convergencia en el Central, pues todos, fuera de El, no *son* lo que *parecen,* sino sólo lo parecen y no lo son en sí; lo son únicamente en la medida de su actual convergencia y referencia al Centro.

Pero Hipias no supo sacar partido de estas nociones y responder con ellas a Sócrates.

d) Si se supone que la Belleza es algo *centrado* siempre en un objeto concreto que la posee propiamente y en ser o realidad de verdad, tal realidad céntrica no es, de suyo, el Absoluto, sino solamente lo *superlativo* en tal orden. O con términos de Hipias: *"es una realidad bella tal que ya no parezca fea en ninguna ocasión o tiempo"* (μηδέποτε), —es decir, belleza supratemporal—, *"en ningún lugar o manera"* (μηδαμοῦ), —o sea, es belleza supraespacial—, *"y a nadie"*, —con otras palabras, belleza supraindividual (291 d).

De aquí a admitir que se dé una Realidad *trascendente* (ἐπέκεινα) que incluya entre sus constituyentes el de ser belleza eterna y omnipresente hay un abismo tal que sólo el proceso trascendente platónico, —del *Fedro,* del *Banquete,* de la *República* (libro VI), podrá tratar de superarlo.

Lo *Superlativo* entra todavía dentro del orden finito concreto y cierra naturalmente una serie o sucesión de *comparativos,* a partir de un *positivo* básico: punto cero o unidad.

Por confundir o no haber distinguido delicadamente entre *Superlativo y Absoluto,* grandes partes de metafísicas llamadas grandes, se resienten de radicales e incurables defectos, de que se tratará más adelante.

El concepto de *Superlativo* se asemeja por analogía con el concepto de *Máximo* en matemáticas modernas y con el de *Límite superior,* que permiten y aun definen series y sucesiones con infinito número de términos, convergentes según una ley.

La metafísica clásica, —véanse la *Viae* o pruebas típicas de Santo Tomás para demostrar la existencia de Dios—, no supo distinguir entre procesos al *infinito* (processus in infinitum) que tienen *límite finito* y procesos sin él, es decir: procesos *indefinidos,* continuando así la confusión helénica de la unitaria palabra ἄπειρον que significó a la vez e indistintamente *indeterminado* e *infinito.* Ahora se sabe que son posibles procesos *infinitos determinados* (con límite finito), enteramente distintos de procesos *infinitos indeterminados* (sin límite).

Pues bien: al concepto de sucesión infinita creciente puede corresponder, en casos de convergencia, un límite, un Máximo o Superlativo, cuando la metafísica clásica supuso que a una sucesión infinita creciente, —en el orden de movimientos, de causas eficientes, finales. . .—, sólo cabía por límite el Absoluto o Dios en persona.

Cierro esta alusión, que exigiría largas consideraciones, y vuelvo al plan de *Hipias*. "*Se busca una cosa concreta bella en tal grado que sea ella el Superlativo o Máximo de una serie de otras bellezas que, de Ella como de sol central, reciban por irradiación belleza ornamental* (κοσμεῖται) *y belleza refleja* (φαίνεται, 289 d)", contra la pretensión del plan socrático de hallar una Belleza *absoluta.*

La Belleza *superlativa* no desencaja ni hace palidecer, dejándolas sin brillo alguno (φέγγος οὐδέν, *Fedro,* 250 b), a las demás cosas bellas: la Belleza *absoluta* es absorbente (Aufhebung), no así, la Belleza *superlativa.*

Por falta de esta distinción, Hipias no pudo defenderse contra el argumento socrático de *relativización* total de las bellezas frente a la Belleza del Absoluto (288 a-289 c).

Sócrates no se pregunta jamás si la belleza no será tal vez algo peculiar a un orden del ser y apropiado a cada orden de modo que, respecto de ella, no quepa hablar de Absoluto, —o Máximo respecto de *todos* los órdenes *a la vez*—, sino de Superlativo o Máximo dentro de *un* orden, sucediendo como en matemáticas donde el concepto de número máximo o número mayor que todos los números, —naturales, racionales, reales, complejos. . .—, conduce a una contradicción, resultando el concepto: "*Número mayor que todos los números de todos los tipos*", es decir, el concepto de *Número Absoluto,* contradictorio en sí: y sin embargo el concepto de número máximo respecto de determinadas sucesiones o series infinitas, vgr., el Superlativo de la sucesión creciente 1/2, 2/3, 3/4 . . . n/n + 1 es el número 1; no sólo no es contradictorio, sino la base misma de las matemáticas superiores.

Veremos si la teoría trascendente de la Belleza que Platón desarrollará en el *Fedro* se resiente o no de este defecto. Por ahora sólo hacemos constar la divergencia de los dos planes: el de Sócrates y el de Hipias.

e) Hipias se propone buscar una realidad concreta superlativamente bella que, con todo, permita que *cada cosa* en particular parezca *adornada y radiante* de belleza.

La Belleza *superlativa* permite bellezas *particulares;* la belleza *Absoluta,* caso de que exista, no tolera más que bellezas *participadas* (Cf. *Hipias,* 300 e-303 d).

La belleza de cada una de las fotografías, caricaturas, retratos al óleo ... de una persona bella, —de una real hembra, para continuar con el ejemplar de Hipias—, se asemeja, —estoy en plan de comparación—, a belleza de tipo "*participada*", porque resultan ininteligibles e irrealizables sin la existencia precisa y contemplación previa del Modelo.

Toda caricatura en cuanto tal, es caricatura "de"; todo retrato por ser retrato es retrato "de"; y este "de" es aquí esencial. La escolástica, siguiendo a Aristóteles, dirá que rige en este caso analogía de atribución, y ejemplificará con el caso del *ser creado* que en su mismo *ser* es o huella (vestigium) o imagen (imago) de Dios; y estas dos categorías: de huella e imagen, remiten esencial e irremisiblemente hacia el Absoluto.

El *ser finito,* dirá Santo Tomás, es esencialmente *ser creado;* y, por tanto, es o huella o imagen del Absoluto.

El griego no identificará ser finito con ser creado; y, por tanto, Dios no tendrá que entrar en la definición de Creatura, o como dice Cayetano, —*De nominum analogia*—, no habrá que poner en la definición del analogado secundario la noción explícita del principal.

Pues bien: como veremos largamente en la introducción al *Fedro,* la belleza de tipo trascendente no permite que cada cosa sea en particular bella, sino que sólo consiente siluetas (σκιά), imágenes (εἰκών), imitaciones (μίμησις), participaciones (μέθεξις) de Sí; en cambio una belleza sólo *superlativa* deja que las cosas *comparativamente* bellas sean cada una bella en sí; cual la reina de la belleza de un concurso determinado no hace de las demás bellas concursantes caricaturas, imágenes, imitaciones de su belleza; cada una es bella de por sí y su minusvalía o menosprecio depende solamente de una relación de comparación.

Según el plan de Hipias sólo se darían bellezas *superlativas* que trocarían en comparativamente bellas a otras, mas que no las transformarían y rebajarían al orden de retratos "de", de caricaturas "de" ..., huellas "de", rastros "de", imagen "de" ellas, como lo hace una Belleza Absoluta.

Por todas partes en Hipias plan finito.

LOS DOS PLANES Y LAS DEFINICIONES DE BELLEZA

Examinemos ahora a la luz de estos dos planes las definiciones que Hipias o Sócrates, según los casos, van ensayando para la Belleza.

II.1. "LO APROPIADO A CADA COSA ESO ES LO QUE LA HACE BELLA"

ὃ πρέπῃ ἑκάστῳ καλὸν ποιεῖ ἕκαστον (290 d)

Para interpretar correctamente esta definición hay que notar que el término *"apropiado"* incluye una correlación: *"apropiar, 1) algo, 2) a alguien, 3) para o con vistas a algún fin"*. En el caso presente se trata de apropiarse o hacerse con una cierta cosa real, —oro, marfil ... (289 e-290 d)—, o apropiarla y darla con una cierta manera de propiedad a otro objeto, —estatua ..., con la finalidad o propósito de que resulte *"adornado"* (κοσμεῖται, 289 d-e) y *"brillante"*, deslumbrador, luciente y lúcido (φαίνεται, *ibid*).

Y notemos:

1) Que no se trata de añadir o apropiar a una cosa *real* un sistema de relaciones abstractas, —relaciones de orden, de simetría, unidad dominadora de pluralidad..., sino *algo concreto*, —oro, marfil.

2) No se trata tampoco de apropiar o unir sustancialmente, —por acto a potencia, por accidente a sustancia—, una cosa a otra, que esto fuera reducir la belleza al orden del ser, sino de un *"revestimiento"* o adición (προσγένεται, 289 e), proceso que, según posterior terminología de Aristóteles, entraría en el predicamento o categoría de *"hábito"* (ἕξις), que casi casi no es accidente alguno propiamente tal, como reconocerá por mayoría la metafísica clásica.

3) Pero diversas cosas pueden ser *revestidas* de otras para diversos fines, —para estar vestido, para quedar armado caballero. Cuando se reviste una cosa de otra para ese propósito, desinteresado y espectacular, de *"decorar esplendentemente"*, con lucientes y lúcidos adornos se tiene uno de los componentes de la belleza concreta de una cosa.

4) Pero es preciso buscar aquí y para tal desinteresada y ostentosa exhibición de las cosas otra cosa *central* que por antonomasia

sea decorativa y luciente. Hipias señala por tal al *oro*. Y a la objeción de Sócrates de que a veces grandes artistas decoran esplendentemente con otras cosas reales, —decorativas de por sí y lucientes, cual el marfil—, responde Hipias que tal cosa *céntrica* puede variar, cayendo así en un cierto abstraccionismo o admitiendo, cuando menos en idea, que pueden hacer de cosa real céntrica decoradora y luminifaciente no sólo una sino varias, una clase o conjunto de ellas. Lo cual no va en rigor contra el plan de Hipias, pues vimos que la cosa bella central es sólo Superlativa, Máxima en un orden, y no Absoluta o central en todos los órdenes, y, por tanto, *única*.

Además: con esta variación de la cosa bella central o de lo Superlativamente bello en un orden se consigue el que la belleza se distinga de los conceptos abstractos y de las verdades, porque, en el orden de la verdad, todas las proposiciones sobre cada uno de los individuos son igualmente verdaderas, —igualmente verdaderas son: "Platón es hombre", que "Sócrates es hombre", que "Cervantes es hombre . . ." que "fulano es hombre", aunque fulano sea un don nadie o un cualquiera. Y a su vez la proposición universal, —el hombre es racional, el dos es par. . para nada alude a las diferencias individuales y a sus condicionamientos reales en espacio, tiempo, temperamento, dotes. . . La Belleza, probablemente, se dice en plural, πολλαχῶς, y en un plural centrado en un objeto u otro, con posibilidad de variar tal centro real, tal centro de perspectiva: y a cada centro de perspectiva nuevo corresponderá nuevo y original tipo de decorar brillantemente, de adornar espléndidamente las demás cosas que en la elegida resulten centrables.

Piénsese en el valor pictórico especial que posee cada cuadro según sea su figura central concreta, bajo la condición de que de tal centramiento se derive para los demás objetos del cuadro, convergentes en él, un cierto decoro, ornato, esplendencia, siempre subordinada y a servicio de la realidad central.

También dentro del orden de los valores se da un centramiento e irradiación del valor sobre los valorados, de la virtud en sí sobre los virtuosos; y, si no fuera salirse demasiado del intento presente, se podría mostrar que cada valor adquiere su deber ser *real* (reelles Seinsollen, en términos de Hartmann), su dominio imperativo sobre el ser, cuando se encarna en un modelo o *dechado*, y que su irradiación o matiz especial consiste en esa fuerza del ejemplo que todos los que tienen en estado de pureza aquel sentimiento de puro respeto ante la ley (Achtung vor Gesetz, de Kant) sienten en sí cual atracción moral, cual fuerza ética.

En la definición de Hipias no se trata de una apropiación ética ni de la de las partes de una cosa consigo misma con el todo, miembros con cuerpo, piezas con máquina . . ., ni de una cosa con otra —mesas, sillas, papel, tinta . . . para componer ese todo que se llama despacho o escritorio—, sino de una apropiación *fenoménica* o aparencial, en virtud de la cual una cosa real se apropia para luciente adorno de sí otra cosa luciente y ornamental de suyo, sin deber ser real o ideal por parte alguna, sin pretensiones de modelo a imitar, de incitante dechado, de falla o defecto que llegue a falta o pecado.

Sócrates desencamina la cuestión al decir irónicamente a Hipias: "*en el caso de aquella olla bella de que hablamos, si se la pone a hervir llena de buena sopa de legumbres, ¿será más apropiado cucharón de oro o cucharón de palo de higuera?*" (290 d).

Hipias hubiera debido responder que no se trata de una apropiación o adaptación dentro de un todo *instrumental* y para fines prácticos, sino de una adaptación o apropiación para "*decoro y lucimiento*", y que quien tales objeciones hace es un ἀμαθής, un ignorante y no sólo un quisquilloso (μέρμερος, 290 e); y así nada importa para el problema de la belleza el que un cucharón de oro pueda por su peso y dureza romper fácilmente la olla, y dejarnos en ayunas, y que el de palo de higuera no ofrezca tal peligro, y aun dé un cierto aroma a la sopa; todo esto son apropiaciones, conveniencias, adaptaciones extraestéticas.

Dejemos en este punto esta primera definición en que gana Sócrates palabreramente, no en realidad. Si, en el hondón del fondo, vale o no esta definición se estudiará al discutir en la Introducción al *Fedro* si la belleza puede ser o no Belleza Absoluta; si lo es, toda definición *finita* es inconsistente; mas si la Belleza es sólo un cierto *Superlativo,* el que valga o no una definición concreta dependerá de otros motivos, pero será en principio posible dar de tal belleza superlativa una caracterización bien determinada.

En los números 291-294 se puede presenciar un forcejeo, literariamente delicioso, entre el plan socrático y el de Hipias, cuyas fases principales son:

a) Cambio por parte de Hipias del *Modelo de belleza superlativa,* que de una moza bella pasará a ser: "*lo más bello*" (κάλλιστον, así en superlativo, no en abstracto y absoluto lo Bello mismo, αὐτὸ τὸ καλόν) "*para un varón es ser rico, estar sano y honrado entre los griegos, llegar a viejo y, después de haber atendido bellamente a sus*

parientes muertos, ser enterrado por sus propios hijos en bella y magnificente sepultura" (291 d-e).

Riqueza, en cuanto *decoro y esplendencia* externa: salud, en cuanto *esplendor* del cuerpo; —espléndida salud, estar bien lucido ... honra, en cuanto *esplendor y decoro* ante el Estado ciudadano (πόλις); vejez venerable, bello y solemne entierro en bello sepulcro ...; tema para un cuadro o para una epopeya, pues no pondera Hipias ni la realidad material o física de las riquezas ni sus valores económicos; ni la salud definida fisiológicamente, ni en orden a la medicina; ni los valores sociales de las honras públicas; ni la decadencia real de la vejez, ni el hecho terrible de morirse y ser enterrado, sino los aspectos brillantes y aparatosos que se hallan entre mil otros dentro de tales cosas reales; de ellos precisamente se compone el cuadro bello de ver que servirá de *modelo de belleza superlativa,* no de belleza absoluta.

b) Sócrates tozudamente pretende enfocar la cuestión desde el punto de vista de la Belleza como Idea y como absoluta: de ahí que para Sócrates sea objeción esa de que *"respecto de unos y en algunos casos es cosa fea...; y aun resulta ridícula la manera como es para unos bello y para otros feo"* (293 c), pues frente a una Belleza absoluta todas las demás resultan relativas, porque se las pone a todas en una misma fila y se las confronta y parangona con el Absoluto.

Por el contrario, Hipias no pretende hacer de *todas* las cosas bellas *un* Universo y uno solo, centrado en un Absoluto; sino algo así, con términos modernos, como un museo de obras de arte en que cada cuadro lo sea por su objeto central, —sea insignificante desde el punto de vista práctico, como una olla, o aperitivo vital, como una bella moza ...; y por el tipo de ornato, decoro, esplendencia que en él brillen y del objeto central provenga. Unicamente a filósofos pertinaces y ciegos para la singularidad y pluralidad irreductible de lo bello, para las bellezas, —así en plural esencial e irreductible por suma o por abstracción—, ha podido acudir la idea de que sea posible fundir en *un* solo cuadro la belleza de todos los cuadros, en una sola estatua la belleza de todas...; y encima de tal imposibilidad la mayor de conseguir componer una obra de arte de todas las obras de arte y de todas las bellezas una belleza.

Han girado contra el Banco del Infinito todas las cuentas finitas, sin preguntarse no si tiene o no tiene fondos para pagar, sino si es o no posible pagar con *una sola* moneda objetos tan dispares en valor intrínseco, intentando por una ilusión abstraccionista una operación

sumatoria infinitamente más absurda que sumar dos hombres con dos lápices, una papelera y un calendario; sumar bien, belleza, verdad, ser.

Pero de estos disparates filosóficos cuyo origen primero y humilde es no saber matemáticas o no entender palabra de arte, no faltarán más adelante ocasiones de hablar.

Hipias, como siempre, se defiende mal; se deja desviar por Sócrates. Y así cuando, a base de la distinción entre ser (εἶναι) y parecer (φαίνεσθαι) exige que las cosas *sean* bellas y lo *parezcan*, juntándose y yendo a la una ser y parecer, Hipias responde certeramente que *"la belleza es lo apropiado para hacer parecer una cosa adornada y esplendente"*, mas la belleza no se hizo para *ser* nada, ni siquiera para *ser* bello (294 c).

Donde es de notar que la respuesta de Hipias es convertible: "lo apropiado para hacer parecer una cosa real *espléndidamente adornada*" es lo bello mismo, tal bello concreto. Y claro que en tal respuesta *"se nos escapó de las manos el conocer qué es lo bello"* (294 e), pues eso de *qué es* es pregunta desde el ser y por el ser en cuanto tal, en su realidad de verdad (τῷ ὄντι).

Pero es que Sócrates parte del supuesto implícito de que en orden de lo Bello se da un Absoluto, centro al que todas las bellezas convergen; y porque, al parecer, en el orden de ser sucede que todos los seres convergen en el Ser, —en el concepto de ser y en el Ser Absoluto—, supuso análogamente que todas las bellezas convergen en una Belleza que se identificaría con el Ser Absoluto, cual si tal Absoluto, suma de todo, no resultara infinitamente más absurdo que la más absurda suma de cosas complejas.

Para evitar tal concepción de un Absoluto, suma infinita de infinitos complejos, se han inventado conceptos sutiles, cual los de analogía de atribución, de proporcionalidad, procesos de eminencia, trascendencia... que, entre otros defectos, tienen uno incurable: no conservar el matiz *peculiar*, específico de cada cosa especial, cuando precisamente la especie última es lo más real, lo más ente, lo que conocemos con sentido y sabor, cual si hablásemos jactanciosamente de la Flor y de la Fruta, como de Absolutos florales y frutales, más allá de los sabores concretos, delimitados, reales de cada tipo de frutas y de flores.

Y con esto se va adelantando la crítica de la teoría trascendente de la Belleza o de la posibilidad de que el Absoluto sea la Belleza absoluta.

Pero Sócrates insiste en plantear el problema de la belleza según plan de ser, —qué es, qué es en sí, qué es como absoluta; y, naturalmente, no puede comprender la posición de Hipias para quien, sabiamente, con sabiduría sabrosa y saboreadora de lo real, la Belleza es bellezas, así en plural, y cada objeto puede hacer de centro de irradiación, de centro de un universo de cosas mayor o menor, hasta de un "bodegón" o *nature morte*—, que sea su mundo y dominio, sin por eso convertir a los objetos de su corte en retratos, imágenes, caricaturas, siluetas de sí, cual tendría que hacerlo la Belleza absoluta por ser absoluto único. Pero Sócrates, —no calumniemos, dígase Platón—, no entendió jamás estotro plan finito y plural.

II.2. "MAS QUE OTRA COSA ALGUNA
LO BELLO ES LO UTIL"

παντὸς μᾶλλον καλόν τὸ χρήσιμον. (295 e)

Nótese que es Sócrates quien propone y pone a discusión de Hipias esta segunda definición o caracterización de la Belleza, e Hipias se deja llevar.

Notemos los empujones de Sócrates.

a) *"El poder o potencia* (δύναμις) *es bello"* (295 e); mas como, aun para hacer cosas malas y obras pésimas, se necesita algún poder, y no se va a decir que el poder de hacer cosas malas sea bello, se impone una restricción.

b) *"lo potente y útil para lo bueno es bello"* (296 d). No coinciden, por tanto, pura y simplemente (ἁπλῶς, *ibid.*) lo útil para hacer u obrar (χρήσιμον) y lo bello *(ibid.)*.

Reduce Sócrates, pues, la amplitud desmesurada del concepto de *"útil"*, que desborda la amplitud de lo bello, y propone el de *"beneficioso"* (ὠφέλιμον) 296 e), resultando una nueva definición a discutir:

II.3. *"Lo Beneficioso es lo Bello"*, τὸ ὠφέλιμον (ἐστι) τὸ καλόν (296 e).

Pero ante todo es preciso fijar el concepto de beneficioso o benéfico, y Sócrates propone la explicación: *beneficioso es lo que es "agente de bienes"*; τὸ ποιοῦν ἀγαθόν *(ibid.)*; y, a su vez, el término de *agente* se explica por el de *causante* o causa (αἴτιον, *ibid.*), de modo que, en última instancia, tenemos cual definición socrática en silogismo:

lo beneficioso es lo causante de bienes.
es así que lo beneficioso es lo bello, luego
lo bello es causante de lo bueno. (296 e).

Y Sócrates continúa: "*es así que la causa se distingue de lo causado*" (297 a), luego "*ni lo bello es bueno ni lo bueno bello*" (297 c). Y nada tiene de raro que ante tal consecuencia, de lógica inflexible, Sócrates e Hipias se sientan descontentos, y diga Sócrates: "*este es el razonamiento que menos me agrada de todos los que hasta aquí se han hablado.* (297 c, d).

Esta correlación entre belleza y bondad recuerda aquella otra del *Banquete:* que el amor no es de sí ni bello ni bueno, sino tendencia o apetito de poseer todo ello (*Banquete,* 206 a). Aquí la belleza no es la bondad, ni causa de ella, ni su *padre* (Hipias, 297 b); ¿será cuando menos la belleza un aperitivo para el amor a fin de que, excitado por ella, tienda y apetezca la bondad, y la apetezca para hacerse con ella, para convertirla en posesión y peculio de su ser?

Pero no perdería gran cosa la teoría de lo Bello de desligarlo de lo Bueno, pues van tan divergentes como para decirlo con una frase corriente, la magnesia y la gimnasia.

El haber puesto en relación belleza y bondad proviene, una vez más, del plan socrático: hacer converger *todo,* lo de todos los órdenes los más dispares, hacia el Absoluto, hacia un único centro. Hipias, una vez encarrilado por tales vías, no hallaba escape ni inspiración alguna. Por eso Sócrates repone la cuestión a flor de tierra, de lo real y ofrece otra definición.

II.4. "LO BELLO ES LO QUE NOS DELEITA, HACIENDO DE MEDIANEROS OIDO Y VISTA"

τὸ καλὸν ἐστι τὸ δι' ἀκοῆς τε καὶ ὄψεως ἡδύ
(298 a, 299 c, *et. passim*).

Esta tercería o mediación de vista y oído parece actuar como filtro o cedazo que de la realidad bruta y arrebatada de los deleites sensibles —desencadénense de fuera adentro o de dentro a fuera— deja solamente pasar lo que pueda colarse a través de dos sutiles condiciones:

a) inocencia, llevada al superlativo, ἀσινέσταται (303 e) palabra que significa deleite no perturbador de la natural tranquilidad del ánimo, deleite no devastador o saqueador real; todo lo cual viene a decir que cuando un deleite es tan sutil y delicado que se puede colar o cribar —recuérdese que la raíz de σίν-ομαι y de σίνιον (criba) es la misma— a través de vista y oídos, sin exigir para salir o entrar destrozar, alterar, perturbar otros conductos reales, tal deleite es bello, y el objeto interno o externo que lo cause u ocasione recibirá por reflejo y rechazo la denominación de bello.

Un deleite capaz de pasar a través de vista y oído es deleite *desinteresado:* como se dirá siglos más adelante en estética.

Nótese que la palabra *"deleitable"*, ἡδύ, está tomada aquí en sentido neutral, ni objetivo, —cual si el deleite fuera una cualidad del objeto externo—, ni sujetivo, —como si perteneciera al sujeto, porque el reparto efectivo y cortante de lo real en objetivo y sujetivo se hará sólo muchos siglos más adelante.

La definición clásica medieval, *pulchrum est quod visum placet, "es bello lo que por verlo place"*, cuya sola vista place, expresa sin los delicados matices del griego platónico lo mismo que él.

b) La segunda condición filtradora y decantadora del deleite bello y, por tanto, de objeto bello en cuanto tal es la de βέλτισται (303 e); ser deleite *óptimo,* inmejorable ya; es decir *superlativo* e *insuperables.* ¿Qué sentido estricto posee esta condición en cuanto *constituyente y purificadora?* Para responder a esta pregunta pocos elementos se hallan en este diálogo, pero resulta factible completar este punto acudiendo al diálogo *Fileho* y vinculándolo con la teoría aristotélica de purificación o κάθαρσις.

En el *Fileho* establece Platón lo que, en términos modernos, llamaríase una escala de cosas *valiosas,* de valores concretos, que incluye los siguientes estratos:

I. La Mesura-Medida (μέτρον);
II. lo Conmensurado, mesurado y medido, lo Bello (καλόν), lo Perfecto, lo Suficiente;
III. la Inteligencia y la Sensatez;
IV. las Ciencias, Artes y opiniones correctas;
V. los Deleites (ἡδονή) inofensivos (ἀ-λύπος) y puros (κάθαρος) (*Fileho,* 66 a, b, c). Los demás deleites ya no caen dentro del orden de valor a elegir, ya no son dignos de que la *naturaleza inmortal los arrebate para sí,* τὴν ἀίδιον ᾑρῆσθαι φύσιν (66 a).

Se ve por la clasificación jerárquica anterior que los deleites inofensivos, es decir, inocentes y puros son cosas valiosas sometidas en su valoración a la de los cuatro órdenes superiores, en uno de los cuales, el segundo, entran lo Bello, lo Conmensurado, lo Perfecto. No sería, pues, aventurado sacar de este pasaje platónico una interpretación para el diálogo *Hipias*.

La cualidad de inofensivo (ἀλύπη) o de inocente (ἀσίνος) significa, sin duda, la ausencia de esas intervenciones brutales e impresionantes de lo real sensible en cuanto tal; encierra, por tanto, el desinterés, la privación de *inter-esse*, de estar siendo entre entes reales, atemperado por ellos, embargado por su realidad dura y brutal zarandeado por las cosas que están tercamente y sólo y de cuerpo presente. El componente de pureza (κάθαρσις) se opone al de μῖξις o mezcla con lo inferior, aquí los deleites reales, brutos, arrebatadores y alocados del estrato ínfimo, cual los que Sócrates enumera en *Hipias* (298 d, e; 299 a, b) y a los que Hipias mismo aplica el calificativo de μεγάλας (29 e), de grandes en magnitud, cualidad casi del orden cuantitativo y material.

Para interpretar correctamente el matiz de la palabra βέλτισται, aplicada a los deleites cribados ya y decantados sutilmente por vista y oídos, al final de cuyo proceso aparece la calidad de bello, notemos que, en la escala de los valores a *elegir para sí* una naturaleza inmortal, los deleites inofensivos y puros están subordinados en valor a cuatro órdenes valorales, es decir: que pueden llegar a supervalorarse, a una plusvalía si a tales deleites se los ordena a la Medida, a lo Oportuno, haciéndolos pasar previamente por la ciencia, el arte, inteligencia, sensatez, perfección, belleza... Y, como en toda escala de valores, el valor supremo desvalora a los demás hasta cierto punto, de ahí que lo Mesurado (μέτρον) se lleve la primacía en valorar.

Cada estrato de aproximación a él dará un subvalor especial, un valor medio.

Ahora bien: desde siempre la Medida y la Mesura constituyeron para el heleno el valor supremo, —mejor, el *a priori* formal del valor, no el *concreto*. Y así uno de los siete Sabios, Cleóbulo del Líndico, dijo: *"lo Optimo es la Mesura"*, μέτρον ἄριστον (Cf. Los *Presocráticos*, vol. II.: edic. Colegio de México, 1944: traducc. del autor).

Para que, pues, los deleites inofensivos y puros, además de esta calidad semirreal, adquieran valor propiamente tal es preciso que se los ordene a la Mesura, pasándolos antes por esotras cribas

o pulverizadores que son la Ciencia y el Arte, y como según los griegos, la vista y el oído son los dos sentidos más apropiados para conocer, —Cf. Platón, *Fedro* 250 d—: Aristóteles, *Metafísica*, A, 980 a; *"de entre todas las cosas prefiero las que pueden ser por vista y oído aprendidas"*, —Heráclito, *frag.* 55, edic. citada, p. 28—, de aquí que la ascensión en valor o plusvalía, su βέλτιστον, les venga a los deleites puros e inocentes de pasar, *mediante* (διά) vista y oídos, hacia Ciencia y Arte; y superándose una vez más, a través de Ciencia y Arte, hacia la Mesura, llegarán al estrato de deleites sensatos y dignos de la inteligencia (estrato III), para, por una nueva decantación y superación adquirir la plusvalía de perfectos, conmensurados y *bellos* (estrato II.). La cualidad valoral de *"óptimo"*, así en superlativo, les viene a los deleites inocentes y puros mediante un proceso ascensional a través de los sentidos de vista y oído hacia la Medida y Mesura, como hacia formas superiores de valor.

Pero quedan entre otras menos importantes unas precisiones a hacer:

a) *"lo bello es precisamente lo deleitable que a través de ojos y oídos haya podido pasar y ascender hacia Medida"*; mas para llegar a bellos tales deleites, ¿tendrán que pasar por Ciencia, Arte y Opinión recta, por Inteligencia y Sensatez?

Los poetas, —dirá Platón en el *Ión*, 533 d—535—, *"no hacen por ciencia ni por arte sus bellos poemas, sino por inspiración divina"*, es decir: camino que desde el deleite puro e inocente lleva hasta el valor supremo Medida-Mesura no tiene que pasar necesariamente por todos los estratos intermedios, y más en particular no tiene que pasar por Ciencia ni por Opinión recta, menos aún por Inteligencia y Sensatez o cordura moral.

Según esto, la calidad de bello les vendrá a los deleites puros e inocentes por tender, a través de vista y oído, hacia la Mesura, sin otros intermediarios.

b) Pero no basta con esto. Sócrates emplea en 299 b una palabra sumamente expresiva en la definición de la belleza que se está discutiendo entre él e Hipias: *"decimos ser bello aquella parte de lo deleitable que de vista y oído, cual por medianeros, se superengendra en nosotros"* (ἐπι-γιγνόμενον) o *"se superengendra en vista y oídos"*, que, es claro, son nuestros.

En este texto, delicada modulación o variación de la inicial definición, pueden notarse sutilezas insospechadas. Al decir: *"parte de lo deleitable"*, μέρος τοῦ ἡδέος, indica que no *todo* lo deleitable in-

terviene en lo Bello; por esto se ha hablado de decantar, cribar, sedimentar; la criba especial para que lo que quede sea Bello la constituyen vista y oídos, que hacen no de *causa* de que el deleite se torne bello, sino de *medianeros* (διά); y la belleza que tales deleites o cosas deleitables adquieren es sólo una epigénesis, un superengendro o generación secundaria. Lo cual viene a decir que eso de ser bello no entraña cambio alguno real o nacimiento nuevo, quedando el tipo de realidad uno y el mismo. Bello no cambia el *ser* del deleite; así que no tendrá razón Sócrates al objetar que, en este caso, un deleite bello se diferenciaría de otro no bello en el *mismo ser* de deleite (299 d), pues la belleza no pasa de ser una cierta *modalización* de ciertos deleites: los puros e inocentes, intervenidos por vista y oídos, y no una *alteración* o *cambio sustancial* de los mismos.

Pero una vez más Hipias no supo hacer valer este punto. Por ser lo bello una *modalización* o epigénesis que sobreviene a los deleites dichos mientras están siendo decantados por vista y oídos, se sigue que tales deleites para ser bellos no tienen que ser decantados de nuevo a través de Ciencia, Arte, Inteligencia, Sensatez. . ., pues para ello sería preciso una o doble o triple epigénesis, tras de las cuales probablemente ya no quedaría nada de deleite.

De ahí que la definición platónica restrinja el proceso de sedimentación o levigación de los deleites al primer estadio: al de ser cribados y cernidos por vista y oídos, y en tal criba *sobre-viene* (epigénesis) esa modalización o gusto peculiar de los deleites dichos que es "*saber a bellos*", aparecer bellos, adornados, lucientes, brillantes (κοσμεῖται, φαίνεται, φῶς; 289 d). Nos dice Platón: "bello es aquella parte de lo deleitable que de vista, oído, ciencia, arte, opinión, inteligencia, cordura, cual por medianeros, se superengendra en nosotros".

La mediación o tercería de vista y oídos es esencial y central.

Pero para que tales deleites, así cernidos, sean *óptimos* (βέλτισται) es preciso encaminarlos, por una especie de rectitud de intención estético-moral, hacia Mesura-Medida (μέτρον), que es para el heleno lo Optimo (ἄριστον).

Dese una mirada a la escala de valores del *Filebo* y será factible descubrir la raíz de las dos objeciones capitales que Sócrates opone a la definición que, con tan sospechosa generosidad, ofreció a Hipias en apuros:

a) Sócrates plantea a Hipias la cuestión de si la definición de bello, —lo deleitable cernido por vista y oídos—, debe enten-

derse distributiva o globalmente, es decir: si bastará con que un deleite se sedimente y levigue a través de sólo la vista o sólo el oído para que sea bello lo mismo en un caso que en otro, y aunque no existiera sino uno sólo de esos dos sentidos, o si, por el contrario, únicamente filtrándose y purificándose por ambos sentidos a la vez el deleite resultará bello, y bello el objeto que lo cause.

Y como es natural, Sócrates se inclina a la opinión "global", es decir: que ambos sentidos deben actuar de filtros y alambiques *simultáneos* para que el deleite o lo deleitable resulte bello, pues de esta manera *"bello"* toma un cierto carácter de *idea independiente* de los casos concretos, de idea no individuada ni multiplicada por los individuos o por el número material de sentidos del hombre. Lo cual concuerda con aquella sentencia del *Banquete*: *"Es preciso tener en cuenta de que la belleza que en un cuerpo se halla es hermana de la que en otro reside, de modo que, si es preciso perseguir lo Bello en sus efigies, grande locura será no tener por una y la misma* (ἕν τε καὶ ταὐτόν) *la belleza que sobre todos los cuerpos está extendida"* (*Banquete*, 211 b). Se verá al comentar el *Fedro*, que Belleza es algo absolutamente unitario que se desprende por necesidad y natural elevación de todos los casos y cosas que sólo la reflejan o imitan, mas no la poseen en propiedad sustancial, como, según Platón, ninguna cosa sensible *posee* idea alguna en firme y asegurado peculio, en esencia, sino tan sólo por manera de silueta, imitación, semejanza. (Cf. *Timeo*, 28-29 d, donde debe notarse que respecto de lo sensible dice ὄντως οὐδέποτε ὄν, *"no siendo en manera alguna, 'ser' en realidad de verdad"*, 28 a).

De aquí que Sócrates sostenga un cierto colectivismo real de lo bello y de toda idea, colectivismo que tal vez se llamara mejor unidad inmultiplicable por lo inferior o incapacidad de la multiplicidad sensible para adaptar a su número la idea, como pasará en Aristóteles

Por el contrario: Hipias, gran catador de lo real en sus valores de singularidad y multiplicidad, sostiene que la belleza se multiplica y conforma en número y figura con lo real: y que, por tanto, pueden ser bellos, aparte e independientemente, vista y oídos: y le dice a Sócrates una sentencia que debiera hacer temblar a todo filósofo con sentido de lo real de verdad:

"ni tú ni aquellos otros con los que acostumbras dialogar consideráis el Todo de las cosas, sino que tomáis aparte lo Bello y lo golpeáis a ver cómo suena, y con vuestros razonamientos descuartizáis

ente por ente. Por esto se os pasan desapercibidos tantos y tan grandes cuerpos de la realidad de verdad (σωματοειδῆς οὐσίας) *por naturaleza continuos"* (διανεκῆ, 301 b, c); y aquella otra reprimenda final: *"para mí, como te dije ya, todo se reduce a despojos, mondaduras y raspaduras".*

Y se refiere a ese desmenuzamiento por el que a lo real se le abstraen las ideas, en vez de dejarlas como lo que son: formas de lo real, estadios y momentos de su intrínseco desarrollo continuo: que la realidad de verdad (οὐσία) es un *"cuerpo"*, y *"gran cuerpo continuo"* (διανεκῆ), formando todo lo suyo un Todo.

Lo que Hipias no supo hacer: convertir una reprimenda en argumento lo hará Aristóteles contra Platón.

Una vez más esta cuestión, la manera de proponerla y su peculiar respuesta, dependen del forcejeo de los dos planes dichos.

b) Según la escala ordenada de valores que, tomándola del *Filebo,* se trajo poco ha, el valor de los deleites inofensivos y puros tenía que ordenarse, cual valor inferior, al supremo que es para el heleno clásico el de Medida-Mesura; y traduzco la palabra griega μέτρον por Medida-Mesura de vez, pues ambos aspectos incluía en indisoluble y característica unión, de cuya unión provendrá aquella unitaria y compuesta palabra καλοκἀγαθία o *bondad-bella-de-ver,* fórmula insuperable y típica del tipo estético-moral del griego. Esta vinculación vital, o *a priori* trascendental-vital del tipo de vida helénica, entre Medida (estética) y Mesura (moral) fundamenta *helénicamente* la reversión que el instinto de Sócrates aconsejó a Sócrates y a Hipias cuando no sabían ya cómo salirse de la anterior objeción (303 d, e). Sócrates, cabeza parlante de aquél, propone de nuevo para definición de lo Bello:

"Lo Bello (τὸ καλόν) *es deleite benéfico"* (ἡδονὴ ὠφέλιμος 303 e), donde *benéfico* debe entenderse por *causa u obrador del Bien,* es decir: centrado en lo Moral estético, en Bondad-bella-de-ver, en la Medida-Mesura.

Esta necesidad interior de convergencia y ordenamiento de todo hacia la Medida-Mesura, hacia la Idea-de-Bien-bello-de-ver, hacia la Bondad Ideal (Ἰδέα Ἀγαθοῦ) guía el método socrático, y se desenfrenará arrolladora y potente en el *Banquete* y en el *Fedro,* expresándose en la teoría de la Belleza como trascendente y en cierta manera constitutiva de lo Absoluto.

Hipias insiste en su plan de belleza concretada en otro caso típico y ejemplar.

"Esto es lo que hay que proponerse", —termina diciendo—, *"despidiendo graciosamente esotras racioncillas* (σμικρολογία), *para que así no parezcas, como ahora, insensato manejador de charla y bagatelas"* (304 b).

Y termina el diálogo con aquella frase que se ha hecho cita: *"difícil cosa es lo Bello"* (304 e), que pudiera traducirse, teniendo presente la modalidad semisingular semiplural del neutro helénico: *"difíciles cosas son las bellas"*.

Y si es verdad que lo son en sí mismas, no lo es menos que aquí la disquisición resultó extremadamente dificultosa por pretender tocar en dos tonos distintos el mismo tema ideológico. Los desafinos son tales y tantos que los dos grandes músicos y ejecutantes, Sócrates e Hipias, por poco terminan insultándose y a golpes. Pero el diálogo en conjunto, dejando aparte su valor filosófico, es una delicia literaria y sería demasiado pedir a la vez belleza y verdad, ser y bella apariencia, que, como dice aquí Sócrates, tal vez en ningún orden (οὐδὲ ἄλλο ὁτιοῦν) puedan acoplarse ser y parecer lo que se es (294 e).

III. 1 AUTENTICIDAD

Los críticos discuten larga y eruditamente la cuestión de si este diálogo es o no de Platón. A. Croiset, en la edición Guillaume Budé *(Platon, oeuvres complètes, tome II, Notice)*, se inclina sabiamente a la afirmativa: el diálogo es obra personal de Platón y no de su discípulo Clitofón. H. N. Fowler, —*Loeb classical Library*, vol. VI, ob. de Platón, p. 334-335—, se decide por la negativa, siguiendo a Wilamowitz-Moellendorf (*Platón*, t. II, p. 328). Tal vez habría que aplicar aquel criterio de "identitas indescernibilium". Resulta tan arbitrario, por no decir imposible, discernir en este diálogo trazos literarios y particularidades de estilo frente a los típicos de los diálogos genuinamente platónicos que la probabilidad es máxima a favor de la tesis clásica: el *Hipias mayor* es de Platón.

III. 2 DATA DE COMPOSICION

Todos los autores convienen en que, caso de ser este diálogo obra personal de Platón, tiene que haber sido uno de los primeros que de sus manos salieron. Pero en él se perfila ya de una manera bien clara el método dialéctico-trascendente que aproxima este diálogo al plan filosófico del *Fedro*, del *Banquete* y de la *República*, y aun, en ciertos puntos, al programa del *Sofista*.

Por la analogía del tema, cual todo, cual por principal motivo hemos reunido en un tomo el *Fedro*, y el *Hipias mayor*, el *Banquete*.

ΙΠΠΙΑΣ ΜΕΙΖΩΝ

[ἢ περὶ τοῦ καλοῦ, ἀνατρεπτικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΙΠΠΙΑΣ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Ἱππίας ὁ καλός τε καὶ σοφός, ὡς διὰ χρόνου ἡμῖν κατῆρας εἰς τὰς Ἀθήνας. 281 a

ΙΠΠΙΑΣ. Οὐ γὰρ σχολή, ὦ Σώκρατες. Ἡ γὰρ Ἦλις, ὅταν τι δέηται διαπράξασθαι πρός τινα τῶν πόλεων, ἀεὶ ἐπὶ πρῶτον ἐμὲ ἔρχεται τῶν πολιτῶν αἱρουμένη πρεσβευτήν, ἡγουμένη δικαστὴν καὶ ἄγγελον ἱκανώτατον εἶναι τῶν λόγων οἳ ἂν παρὰ τῶν πόλεων ἑκάστων λέγωνται. Πολλάκις μὲν b
οὖν καὶ εἰς ἄλλας πόλεις ἐπρέσβευσα, πλεῖστα δὲ καὶ περὶ πλείστων καὶ μεγίστων εἰς τὴν Λακεδαίμονα· διὸ δή, ὃ σὺ ἐρωτᾷς, οὐ θαμίζω εἰς τούσδε τοὺς τόπους.

ΣΩ. Τοιοῦτον μέντοι, ὦ Ἱππία, ἔστιν τὸ τῇ ἀληθείᾳ σοφόν τε καὶ τέλειον ἄνδρα εἶναι. Σὺ γὰρ καὶ ἰδίᾳ ἱκανὸς εἶ παρὰ τῶν νέων πολλὰ χρήματα λαμβάνων ἔτι πλείω ὠφελεῖν ὧν λαμβάνεις, καὶ αὖ δημοσίᾳ τὴν σαυτοῦ πόλιν c
ἱκανὸς εὐεργετεῖν, ὥσπερ χρὴ τὸν μέλλοντα μὴ καταφρονήσεσθαι, ἀλλ' εὐδοκιμήσειν ἐν τοῖς πολλοῖς. Ἀτάρ, ὦ Ἱππία, τί ποτε τὸ αἴτιον ὅτι οἱ παλαιοὶ ἐκεῖνοι, ὧν ὀνόματα μεγάλα λέγεται ἐπὶ σοφίᾳ, Πιττακοῦ τε καὶ Βίαντος καὶ τῶν ἀμφὶ τὸν Μιλήσιον Θαλῆν καὶ ἔτι τῶν ὕστερον μέχρι Ἀναξαγόρου, ὡς ἢ πάντες ἢ οἱ πολλοὶ αὐτῶν φαίνονται ἀπεχόμενοι τῶν πολιτικῶν πράξεων;

HIPIAS (mayor)

(SOBRE LA BELLEZA)

HIPIAS-SÓCRATES

281a SÓCRATES. ¡Hipias, el bello y sabio!, ¡cuánto tiempo hace que no recalabas en Atenas!

HIPIAS. Es que no tengo respiro, Sócrates; porque cuando Elis necesita que se trate algún negocio con cualquier ciudad, yo soy el primero de los ciudadanos a quien acude y me elige de emisario, teniéndome por el juez y mensajero más cumplido de esas palabras que se dicen entre sí las Ciu-
b dades. Y así he ido en misión muchas veces a varias, pero casi siempre y por los asuntos los más frecuentes e importantes a Lacedemonia.

Tal es el motivo, —y respondo a tu pregunta—, por el que no frecuento estos lugares.

SÓCRATES. Eso es, por cierto, Hipias, ser en verdad sabio y varón perfecto; porque se da el caso de que, como hombre privado, eres capaz de sacarles a los jóvenes tus buenos dineros y, una vez recibidos, darles tú a ellos más de lo que de ellos recibes; y, por otra, eres capaz, como hom-
c bre público, de hacer bien a tu propia Ciudad, que así debe portarse quien pretenda no ser despreciado sino ensalzado por la multitud.

Pero, Hipias, ¿cuál es la causa de que aquellos de entre los antiguos, cuyos *nombres* suenan a grandes en sabiduría, Pítaco y Bías. Tales el Milesio y su círculo, y los posteriores hasta Anaxágoras, todos o los más de ellos se apartaron, al parecer, de los negocios públicos.

HIPIAS. ¿Piensas, Sócrates, que fue por otro motivo
d y no porque se sentían impotentes e incapaces de llegar con su mente a ambas cosas: las públicas y las privadas?

SÓCRATES. Así pues, por Júpiter, a la manera como las demás artes se han acrecido tanto que, parangonados con los artífices modernos, resultan tan flojos los antiguos, ¿diremos que vuestra arte, la de los sofistas, se ha acrecentado en tal grado que, comparados con vosotros, resultan igualmente flojos en sabiduría los antiguos?

HIPIAS. Pues así es, según el rigor de la verdad.

SÓCRATES. Entonces, Hipias, si Bías volviese a vivir
282a en nuestro tiempo, ¿haría el ridículo ante vosotros, como dicen los escultores lo hiciera Dédalo si, reviviendo, le diese por hacer las mismas obras con que alcanzó *su renombre?*

HIPIAS. Como lo dices, así es, Sócrates. Con todo tengo por costumbre encomiar a los antiguos y a nuestros predecesores muy más que a los presentes, previniéndome así contra la envidia de los vivos y con temor por la ira de los muertos.

b SÓCRATES. Bella manera, por cierto, Hipias, *de hablar y de pensar, a mi parecer.* Y puedo reforzar la verdad de tu testimonio con el mío y con el hecho de que vuestra arte anda tan crecida que puede ya con las cosas públicas y con las privadas. Un caso: Gorgias, el sofista de Leontini que, de hombre casero, vino aquí en calidad de embajador, por ser entre los Leontinos el más hábil en asuntos públicos. Y en efecto, se dio a conocer ante el pueblo cual excelentísimo orador y en privado hizo tales ostentaciones de sí que sacó sus buenos dineros de los jóvenes y no menores los recibió de esta Ciudad.

c O si quieres otro caso, ahí está el de nuestro compañero Pródico que a tantos y tan diversos cargos públicos llegó, y hace bien poco vino oficialmente de parte de Ceos y con sus palabras reportó gran honra ante el Consejo, y ante los particulares dio muestras de su saber, y de la compañía de los jóvenes se llevó tanto dinero que pone admiración.

Empero, de entre los antiguos ninguno se dignó jamás
d hacer del dinero paga ni de su sabiduría espectáculo público. ¡Tan simples eran y tan ignorantes de cuán grande dignatario es el dinero!

Bien al revés: cada uno de esos dos le ha sacado a la sabiduría más dineros que cualquier otro artífice reporta de su arte; pero aún más que éstos, Protágoras.

HIPIAS. Pero no sabes lo mejor, Sócrates: que si supieses el dinero que he hecho yo, te admiraras. Paso por alto los demás casos; voy al que me pasó en Sicilia. Vivía allá
e Protágoras, y a pesar de su gran reputación y no menos años, yo, con los pocos míos y en breve tiempo, me hice con mucho más de ciento cincuenta minas; y de un solo lugar, y bien pequeño, —de Inico—, saqué más de veinte. Pero en llegando que llegué a casa se lo di todo a mi padre, cosa que él y a los demás ciudadanos puso en admiración y estupor. Creo, pues, que yo solo he hecho más dinero que dos cualesquiera de los demás sofistas.

SÓCRATES. Bellamente dicho, Hipias, y gran testimonio
283a de tu sabiduría y de cuánto difieren en ella los hombres presentes de los antiguos, según esto, pues, grande fue la ignorancia de los primeros que formaron el círculo de Anaxágoras, puesto que se refiere de él lo contrario de vosotros: que recibió grandes dineros, los descuidó y todos se le perdieron. ¡Tan insensato fue de sofista! Y cosas parecidas se cuentan de otros de los antiguos. Así que, me parece, bello es el testimonio que me traes acerca de la sabiduría de los actuales en contraste con la de sus predecesores, y hasta es
b ya común opinión de muchos que el sabio ha de serlo ante todo y sobre todo para sí mismo; y prueba definitiva de ello será la de hacerse con buenos dineros.

Pero basta ya de este punto. Dime más bien acerca de estotro: entre las ciudades a que llegaste, ¿en cuál hiciste más dinero? En Lacedemonia, claro está, puesto que a ella fuiste más veces.

HIPIAS. No, por Júpiter, Sócrates.

SÓCRATES. ¿Qué dices?, ¿poco o casi nada?

c HIPIAS. Siempre y en total nada.

SÓCRATES. Monstruosa y extraña cosa es lo que me cuentas, Hipias; pues dime, ¿que tu sabiduría no pudo mejorar en virtud a los que de ella fueron partícipes y discípulos?

HIPIAS. Y mucho que lo hizo, Sócrates.

SÓCRATES. ¿De modo que pudiste mejorar a los hijos de los Inico y no lo pudiste con los de Esparta?

HIPIAS. Ni de lejos.

SÓCRATES. Pero, ¿es que los sicilianos desean mejorarse y los lacedemonios no?

d HIPIAS. Tanto como ellos lo desean los lacedemonios, Sócrates.

SÓCRATES. En tal caso, ¿por falta de dineros evitaron tu conversación?

HIPIAS. No por cierto, puesto que les sobran.

SÓCRATES. Pues, ¿cómo?, deseándolo y teniendo dineros y pudiendo tú por tu parte ayudarles con magnificencia, ¿no te colmaron de dinero al despedirte? A no ser que los lacedemonios eduquen ya de por sí a sus hijos mejor que tú. ¿Habremos nosotros de decir tal y tú de concederlo?

e HIPIAS. En manera alguna.

SÓCRATES. ¿O no pudiste tal vez en Lacedemonia persuadir a los jóvenes de que progresarían en virtud más con tu compañía que con la de los suyos, o bien no fuiste capaz de convencer a sus padres de que era preferible, si en verdad se preocupaban de sus hijos, encomendártelos a ti más bien que cuidarlos ellos mismos? Porque no iban a sentirse celosos de que sus hijos se les adelantaran lo más posible en virtud.

HIPIAS. No creo que les entraran tales celos.

SÓCRATES. Por otra parte Lacedemonia es ciudad de buenas y bellas leyes.

HIPIAS. ¿Cómo no?

284a SÓCRATES. Además: en las ciudades bien gobernadas lo más venerado y venerando es la virtud.

HIPIAS. Absolutamente.

SÓCRATES. Ahora bien: tú eres, de entre los hombres, el que más bellamente sabe comunicar la virtud.

HIPIAS. Y con mucho, Sócrates.

SÓCRATES. Pues si alguien supiera enseñar óptimamente el arte hípica, ¿no se le harían mayores honras y se le pagara

muchísimo mejor en que en toda la Grecia en Tesalia o en donde por tal arte se esforzaran en firme?

HIPIAS. Así parece.

SÓCRATES. Luego quien pueda comunicar las enseñanzas más dignas que todas las otras, las de virtud, ¿no va a
b ser máximamente honrado y, si lo quiere, llevarse al salir casi todo el dinero de Lacedemonia y lo mismo de cualquiera otra ciudad griega de buenas y bellas leyes? ¿Nos dejamos convencer de esto, Hipias?, porque si tú lo mandas lo creemos.

HIPIAS. Para los lacedemonios, Sócrates, no es patriótico cambiar las leyes, ni educar a sus hijos contra sus costumbres.

SÓCRATES. ¿Cómo dices? ¿Que no es para los lacede-
c monios patriótico obrar rectamente y lo es el errar?

HIPIAS. No dijera yo tal cosa, Sócrates.

SÓCRATES. Pero, ¿que no obrarían rectamente educando a sus jóvenes mejor en vez de peor?

HIPIAS. Rectamente lo hicieran; sólo que educarlos a la extranjera no es para ellos cosa según ley, porque ten por bien sabido que si alguno en alguna ocasión hubiera allí recibido dineros por enseñar, muchísimo más los hubiera recibido yo, que bien a su gusto me escuchan y alaban; pero, como digo, no es ley.

d SÓCRATES. Pero, ¿llamas ley, Hipias, a lo que es antes perjuicio que beneficio para la Ciudad?

HIPIAS. En beneficio de la Ciudad se pone la ley, según mi opinión: aunque resulte perjudicial a veces cuando se la implanta mal.

SÓCRATES. Pues bien; los que imponen una ley, ¿no lo hacen con vista al bien máximo de la Ciudad?, y sin esto, imposible convivir en buena ley.

HIPIAS. Verdad dices.

SÓCRATES. Cuando, pues, los que toman a su cargo imponer leyes no aciertan a dar con el bien, no acertarán tampoco a dar con lo legal ni con la ley. ¿Convienes en ello?

e HIPIAS. Según rigurosa razón, Sócrates, así son las cosas; empero, los hombres no acostumbran a llamarlas por sus nombres.

SÓCRATES. ¿Quiénes, Hipias?: ¿los entendidos en ideas o los no entendidos?

HIPIAS. Los más.

SÓCRATES. Pero, ¿es que los más son buenos entendedores de la verdad?

HIPIAS. No por cierto.

SÓCRATES. Ahora bien: los entendidos en ideas piensan que, en realidad de verdad y para todos los hombres, lo más beneficioso es más legal que lo menos beneficioso. ¿Convienes en ello?

HIPIAS. Sí, convengo, porque así es en realidad de verdad.

SÓCRATES. Así que las cosas son y se han como los entendidos en ideas las piensan.

HIPIAS. En absoluto.

SÓCRATES. Pues bien: según tú dices, resulta para los
285a lacedemonios más provechosa tu enseñanza, aun y siendo extranjera, que la coterránea.

HIPIAS. Y lo digo según verdad.

SÓCRATES. ¿Y afirmas también, Hipias, que lo más provechoso es de vez lo más legal?

HIPIAS. Lo dije ya.

SÓCRATES. Así, pues, según tus mismas palabras, es mucho más legal el que eduques tú a los hijos de los lacedemonios y menos legal el que lo hagan sus padres, puesto que en realidad de ti reportarán mayores provechos.

HIPIAS. Y por cierto que los reportarán, Sócrates.

b SÓCRATES. Van, pues, contra ley los lacedemonios al no darte su oro ni encomendarte sus propios hijos.

HIPIAS. Convengo también en esto; porque me pareces hablar en mi favor y nada tengo que oponer.

SÓCRATES. Pues, compañero, nos hemos encontrado con que los lacedemonios contravienen a la ley, y nada menos que en lo supremo, y ¡eso que pasan por ser máximos obser-
c vantes! Pero, por los Dioses, Hipias, ¿de qué te alaban y qué es lo que les agrada oír de ti? ¿No será tal vez aquellas cosas

de que tantas bellas sabes: lo que acontece a los astros, lo que les pasa a los cielos?

HIPIAS. Pues no; que ni siquiera soportan que les hable de ellas.

SÓCRATES. ¿Será entonces que les gusta oírte algo sobre geometría?

HIPIAS. Tampoco; que entre ellos hay muchos, sea dicho en verdad, que no saben ni contar.

SÓCRATES. Así que mucho menos soportarán una de esas exposiciones tuyas sobre procedimientos lógicos.

HIPIAS. Muchísimo menos, por Júpiter.

SÓCRATES. Entonces les gustará oírte sobre aquellas
d otras que tú sabes mejor que hombre alguno; sobre las virtudes de las letras, sílabas, ritmos y armonía.

HIPIAS. ¡Sobre qué armonías y letras!, bueno de Sócrates.

SÓCRATES. Pues entonces, ¿qué les gusta oír de ti y por qué te alaban?, dímelo tú mismo que yo no doy con ello.

HIPIAS. Sobre las genealogías de héroes y hombres, Sócrates; sobre la fundación de ciudades, cómo se hizo en
e tiempos antiguos; y compendiosamente sobre toda la arqueología oyen con máxima delectación, de modo que por ellos me he sentido forzado a aprender de memoria y preocuparme de todas estas cosas.

SÓCRATES. Pues, Hipias, por tu buena ventura y por Júpiter, no les ha dado a los lacedemonios por deleitarse en que se les recite el catálogo de nuestros arcontes desde Solón, que, si les llega a dar por ahí, buena faena para tu memoria.

HIPIAS. ¿De cuándo acá, Sócrates?; me basta oír una sola vez cincuenta nombres para que me los aprenda de memoria.

SÓCRATES. Tienes razón, que no pensé en tu facultad
286a nemotécnica; y así comprendo que, naturalmente, por saber tantas cosas se deleiten los lacedemonios oyéndote, y se sirvan de ti como los niños de las viejas: para que les cuentes deliciosos mitos.

HIPIAS. Y así es, por Júpiter, Sócrates; que últimamente gané allí grande fama discutiendo aquellas hazañas

bellas que todo joven debiera emprender. Y sobre este punto he compuesto un discurso sobremanera bello, con nombres y otras cosas bellamente aderezado. Su plan y su comienzo son
b de semejante manera: *"Después de caída Troya, Neoptolemo preguntó a Néstor,* —como se cuenta lo cuento—, *cuáles eran las hazañas bellas que, emprendidas por un joven, le dieran alta fama y renombre";* después de lo cual habla Néstor y le atribuyo buena mano de cosas según Ley y según Belleza. Y de este discurso hice allí una demostración y la haré aquí dentro de tres días en la escuela de Feidostrato, junto con otras cosas dignas de oírse, que así me lo pidió Eudicos, hijo
c de Apemanto. Pero tú estarás presente, y aun te traerás a otros: a cuantos sean capaces de juzgar lo que me oyeren decir.

SÓCRATES. Así será si Dios lo quiere, Hipias. Pero ahora respóndeme acerca de ese discurso un pequeño detalle, porque me hiciste acordar de lo Bello. Hace poco, óptimo de Hipias, uno me acorraló sin escape en una conversación
d por tildar ciertas cosas de feas y alabar otras de bellas, preguntándome más o menos de bien insolente manera: *"¿de dónde sabes tú, Sócrates,* —me dijo—, *qué cosas son bellas y cuáles feas?; porque, al caso: ¿podrías decirme qué es lo Bello?".* Y yo, de infeliz, me desconcerté y no tuve a mano respuesta conveniente. En apartándome, pues, de su compañía, me encolericé e insulté a mí mismo y amenacé con que tan pronto como encontrara a alguno de vosotros los sabios y lo hubiera oído y aprendido de él, me iría, ya bien instruido, a encontrar al preguntón para reanudar la pelea verbal.
e Pues, como digo, llegas a punto; enséñame cumplidamente qué es lo Bello en sí mismo y, al responderme, procura hablar exactísimamente para que no se me refute por segunda vez y una más quede en ridículo. Sobre este punto sabes tú de buen saber, y enseñármelo no será tal vez sino muestra de una cosa entre tantas otras como tú sabes con saber de ciencia.

HIPIAS. Pequeña cosa es, por Júpiter, Sócrates; y de poco valor, para decir la verdad.

SÓCRATES. Así la aprenderé más fácilmente y ninguno podrá refutarme en lo sucesivo.

HIPIAS. Ninguno, por cierto; que, en caso contrario,
287a fuera mi oficio cosa vil y al alcance de todos.

SÓCRATES. ¡Qué bueno, por Juno, Hipias, si echásemos mano a mi hombre! Pero no me impidas que, mientras tanto, lo imite devolviendo a tus respuestas objeciones, a fin de que así me instruyas lo mejor posible; que en eso de redargüir soy algún tanto experto. Si, pues, te da lo mismo, quiero objetarte para que mi aprendizaje sea más eficaz.

HIPIAS. Objeta, pues; porque como decía ahora mismo,
b tu pregunta no es gran cosa, y aun yo te enseñaré a responder a otras muy más difíciles, de modo que hombre alguno pueda refutarte.

SÓCRATES. En buena hora lo dices; y puesto que vienes en ello, cual si fuera yo aquél en persona voy a intentar preguntarte.

Si, pues, expusieras ante él ese mismo discurso que declamas, —el de las hazañas bellas—, te preguntaría él —terminando tú de hablar y él de escucharte—, no otra cosa
c alguna primero sino ante todo sobre *lo Bello*, que tal es su costumbre, y te diría: *"Extranjero de Elea, los justos, ¿no lo son en verdad por virtud de la justicia?"*. —Responde, Hipias, cual si fuese él quien te preguntara.

HIPIAS. Respondo que lo son en virtud de la justicia.

SÓCRATES. *"Según esto, pues, ¿hay algo así como Justicia?"*.

HIPIAS. Enteramente de acuerdo.

SÓCRATES. *"Y según esto mismo, pues, en virtud de la Sabiduría los sabios son sabios, ¿y por el Bien todos los buenos son buenos?"*.

HIPIAS. ¿Cómo no?

SÓCRATES. *"Habrá de haber, por tanto, algo así como Sabiduría y Bien, de otra manera nadie lo sería, si Ellos no existieran"*.

HIPIAS. Pero es que existen en realidad.

SÓCRATES. *"Según esto, pues, ¿no serán bellas por virtud de lo Bello todas las cosas bellas?"*.

d HIPIAS. Sí, lo serán en virtud de lo Bello.

SÓCRATES. *"¿Dándose en realidad algo así como lo Bello?"*.

HIPIAS. Sí, en realidad. Pero, ¿a dónde vas con todo esto?

SÓCRATES. *"Dime, extranjero"*, —continuará diciendo—, *"¿qué es eso de lo Bello?"*.

HIPIAS. El que tal pregunta, Sócrates, ¿desea informarse de *qué cosas son bellas?*

SÓCRATES. Creo que no, Hipias; sino de *qué es lo Bello.*

HIPIAS. Y, ¿qué diferencia va de lo uno a lo otro?

SÓCRATES. ¿Te parece que ninguna?

HIPIAS. En nada se diferencian.

SÓCRATES. Es claro que tú lo sabes mejor; con todo, bueno de Hipias, para mientes en que *no te pregunté* qué cosas
e son bellas sino qué es lo Bello.

HIPIAS. Lo entiendo, Sócrates; y voy a responderle *qué* es lo Bello para que así no se meta a contradecirme.

Si hay que decir la verdad, ten por sabido que una *moza bella eso es lo bello.*

SÓCRATES. ¡Por el Perro!, que bella y famosamente respondiste. Pero si yo le contesto así, ¿habré respondido en
288a verdad y en rigor a lo preguntado y no habrá ya manera de refutarme?

HIPIAS. ¿Cómo se te va a refutar, Sócrates, si todos piensan así y todos los que te oyeren atestiguarán que dices ajustadamente la verdad?

SÓCRATES. Muy bien, así sea, Hipias; pero lo tomo como cosa para mí solo. Aquel, por su parte, me preguntara más o menos de la siguiente manera: *"ven aquí, Sócrates, contéstame: todas esas cosas que dices ser bellas, ¿serán bellas si se da algo así como lo Bello en persona?"*. Y yo por mi parte tendré que contestar que, si hay una moza bella, se da algo bello por lo que todas esas cosas bellas son bellas.

b HIPIAS. ¿Piensas, pues, que todavía se atreverá a argüirte que no es bello lo que dices?; y si se atreve, ¿no hará soberanamente el ridículo?

SÓCRATES. Sé muy bien, Hipias admirable, que se atreverá; ahora que, por atreverse a ello, haga el ridículo lo veremos. Pero te voy a decir lo que él me replicará.

HIPIAS. Dilo.

SÓCRATES. *"¡Qué delicioso eres, Sócrates!"*, —comenzará diciendo—, *"una yegua bella, ¿no será algo bello, puesto que el Dios mismo la ensalza en un oráculo?"*. ¿Qué res-
c ponderemos, Hipias?, ¿qué otra cosa podremos decir sino que una yegua, naturalmente una bella, es algo bello?, porque, ¿cómo osaríamos negar que lo bello no sea bello?

HIPIAS. Verdad dices, Sócrates; más que más siendo derechamente palabra de Dios; aparte de que, entre nosotros, se crían yeguas integralmente bellas.

SÓCRATES. *"Bueno, pues"*, —continuará—, *"y, ¿qué de una lira bella?, ¿no es algo bello?"*. ¿Lo concederemos, Hipias?

HIPIAS. Sí.

SÓCRATES. Y después de esto dirá estotro, —que bien lo sé, pues lo saco de su natural—, *"y, ¿qué de una olla bella?, ¿qué no es algo bello?"*.

d HIPIAS. Sócrates, ¿quién es ese hombre tan maleducado que osa en venerando asunto mentar tan viles palabras?

SÓCRATES. Pues, Hipias, así es de poco distinguido y de plebeyo, que no se preocupa más que de la verdad. Con todo hay que contestarle y voy a adelantar mi opinión sobre este punto: si se tratara de una olla elaborada por alguno de los buenos alfareros —suave, redondeada y bien cocida, cual son distinguidamente bellas entre las bellas algunas ollas de dos orejas y seis joas de capacidad—, si se me preguntara
e por una tal olla habría que convenir en que eso es algo bello, porque, ¿cómo diríamos que no es bello lo que lo es?

HIPIAS. De ninguna manera, Sócrates.

SÓCRATES. *"Según esto, pues"*, —dirá nuestro hombre—, *"una olla bella, ¿es algo bello?, responde"*.

HIPIAS. Así es y lo pienso, Sócrates; que también este tal enser es bello y bellamente trabajado, pero todo ello no es digno de ser tenido por bello en *comparación con* una yegua o una moza y todas las otras beldades.

289a SÓCRATES. Sea; y comprendo, Hipias, que se habrá de replicar al que tales cosas preguntare con estotras: hombre, ¿ignoras aquel bello dicho de Heráclito de que *"el más bello*

de los monos resulta feo comparado con la raza de los hombres"; y que, como dice Hipias el sabio, la más bella de las vasijas es fea comparada con el linaje de las mozas?; ¿no es así, Hipias?

HIPIAS. Así es, y derechamente respondiste, Sócrates.

SÓCRATES. Escucha pues; que a esto, lo sé muy bien,
responderá nuestro hombre estotro: *"bueno, Sócrates; pero si*
b *se compara el linaje de las mozas con el de los Dioses, ¿no*
le sucederá lo mismo que a las vasijas al compararlas con
la raza de las mozas?, ¿qué no parecerá entonces fea la moza
más bella?, ¿que no se dice en esa misma sentencia de Herá-
clito que tú aduces, que el más sabio de los hombres, res-
pecto de Dios parece mono en sabiduría, en belleza y en
todo lo demás?". ¿Convendremos, Hipias, en que la moza
más bella es fea respecto del linaje de los Dioses?

HIPIAS. ¿Quién podría contradecirlo, Sócrates?

c SÓCRATES. Pues si convenimos con él en esto se reirá
y dirá: *"Sócrates, ¿te acuerdas de lo que te pregunté?"*. Y
yo a mi vez contestaré: *"por mí que sí; fue eso de qué es en*
sí mismo lo Bello". *"Pues"*, —replicará—, *"preguntado por*
lo Bello me respondes con lo que, —según los casos y a tenor
de tus palabras—, no es más bien bello que feo". Tal parece,
contestaré o, ¿qué me aconsejas responder?

HIPIAS. Esto mismo, por mi palabra; porque dices verdad en eso de que la raza de los hombres no es bella en comparación con los Dioses.

SÓCRATES. *"Pero si te hubiera preguntado al principio"*,
d —continuará diciendo—, *"qué es bello y feo, y me hubieras*
contestado entonces como me contestaste ahora, ¿no fuera
correcta tu contestación? ¿Y te parecerá todavía que lo Bello
en sí, universal ornato de todo lo bello, que transforma en
bello cuanto con aquella su idea se junta, es o moza o
yegua o lira?".

HIPIAS. Mas si de fijo, Sócrates, esto es lo que busca,
nada más fácil que darle en una respuesta *qué es lo Bello*
con que todas las cosas se adornan y que, sobreañadido, se
e *transfiguran en bellas*, — ya que nuestro hombre es tan
superlativamente simple e ignorante en cosas bellas. Porque
si se le responde que: *"esa Belleza por la que preguntas no*

es otra cosa que el oro", se desconcertará y no osará ya replicarte. Todos sabemos, en efecto, que cualquier cosa revestida de oro, parece bella, por más que antes de decorarla pareciese fea.

SÓCRATES. ¡Qué poca experiencia tienes, Hipias, de lo pertinaz que es y de cuán difícilmente aceptas las cosas!

HIPIAS. Mas en el caso presente, Sócrates, tendrá que
290a aceptar lo correctamente dicho o, si no, caerá en ridículo.

SÓCRATES. En cuanto a la respuesta dada, óptimo de Hipias, no sólo no la aceptará, más bien se mofará en grande de mí y dirá: *"¡qué humos los tuyos!, ¿piensas que es mal artífice Fidias?"*; —y yo le contestaré: *"de ninguna manera"*.

HIPIAS. Y así responderás a las derechas, Sócrates.

SÓCRATES. Y derechamente por cierto. Según esto, pues, apenas le haya concedido que Fidias es buen artífice me re-
b plicará: *"¿crees que Fidias nada supo de la Belleza de que hablas?"*; y yo a mi vez diré: *"¿a qué te refieres ante todo?"*. *"A que"*, dirá: *"Fidias no hizo de oro ni los ojos de Minerva ni lo restante del rostro ni los pies ni las manos, —y eso que, de hacerlos de oro, parecieran superlativamente bellos—, sino de marfil. Claro está que pecó en esto por ignorancia, no sabiendo que es el oro lo que hace bellas todas las cosas si con él se las decora"*. Y si tal me dijera, ¿qué responderíamos, Hipias?

HIPIAS. Bien fácil: le replicaríamos que lo hizo correc-
c tamente; porque, en mi opinión, el marfil es cosa bella.

SÓCRATES. *"Pero entonces"* dirá: *"¿por qué no hizo de marfil sino de piedra las partes medias de los ojos, como fuera posible dada la semejanza entre piedra y marfil?, mas que más que las piedras bellas son también algo bello"*. ¿Convendremos en ello, Hipias?

HIPIAS. Convendremos siempre que se haga *apropiadamente.*

SÓCRATES. *"Mas, ¿cuando no se haga apropiadamente será feo?; ¿convendremos en esto o no?"*.

HIPIAS. Acéptalo, si realmente no es ésta apropiado.

SÓCRATES. Y añadirá: *"así que, sabio de ti, ¿el marfil*
d *y el oro, apropiadamente puestos, hacen aparecer bellas las*

cosas, y feas en caso contrario?". ¿Se lo negaremos o convendremos en que está bien dicho?

HIPIAS. Convendremos también en esto, a saber: en que *lo apropiado a cada cosa eso es lo que la hace bella.*

SÓCRATES. *"Bueno, pues"*, dirá, *"y en el caso de aquella olla bella, si se la pone a hervir, llena de buena sopa de legumbres, ¿será más apropiado cucharón de oro o cucharón de palo de higuera?"*.

HIPIAS. Por Hércules, Sócrates, ¡qué hombre ese!, ¿no
e me querrás decir quién es?

SÓCRATES. No lo conocerías aunque te dijera su nombre.

HIPIAS. Al menos conozco ahora que es un ignorante.

SÓCRATES. Es gran quisquilloso, Hipias; sin embargo, ¿qué le replicaremos? ¿Cuál de los dos cucharones está apropiado a la sopa y a la olla? ¿No es claro que el de palo, puesto que vuelve la sopa más aromática?; aparte de que, compañero, no nos romperá la olla, derramando así la sopa y apagando el fuego y dejando a los ávidos comensales sin tan espléndido manjar; mientras que el de oro haría tal vez todo esto, de manera que, en mi opinión, habrá que decir
291a que más apropiado es el de palo que el de oro, a no ser que tú digas lo contrario.

HIPIAS. Es más apropiado, Sócrates; ahora que no voy a continuar dialogando con hombre que tales cosas pregunta.

SÓCRATES. Muy bien amigo; que en verdad no te está apropiado llenarte con tales palabras, ¡tú, el de las vestiduras bellas, el del bello calzado, el celebrado entre todos los grie-
b gos por tu sabiduría! Pero para mí no es cosa mayor tratarme con tal hombre; instrúyeme, pues, ante todo a mí y en gracia de mí respóndele a él. *"Si, pues"*, —añadirá nuestro hombre—, *"es más apropiado el cucharón de palo que el de oro, será también más bello, Sócrates, puesto que conviniste en que lo apropiado es más bello que lo inapropiado"*. ¿Convendremos, Hipias, en que el de palo es más bello que el de oro?

HIPIAS. ¿Quieres que te diga, Sócrates, una definición de lo Bello, tal que, en diciéndola que te la dijere, te desembarazarás de todas estas cuestiones?

c SÓCRATES. Ciertamente, pero no antes de que me digas,

para poder responder yo, cuál de los dos cucharones de que hablamos es el más apropiado y hermoso.

HIPIAS. Bueno; si insistes, respóndele que el hecho de palo de higuera.

SÓCRATES. Dime ahora lo que hace un momento te aprestabas a decirme, porque con esta tu contestación, aunque diga que el oro es lo bello, pienso que ya no me volverá a aparecer el oro más bello que un palo de higuera. Ahora, pues, ¿qué dices ser lo Bello?

d HIPIAS. Te lo enseñaré; que me parece andas buscando cual respuesta algo de tal manera bello que ya no parezca feo en ninguna manera ni a nadie ni jamás.

SÓCRATES. Así es en verdad, Hipias; y ahora tomas la cosa bellamente.

HIPIAS. Escucha, pues; pero ten por sabido que, si alguno tiene otra objeción aún, digo que ya no sé de esto ni una palabra más.

SÓCRATES. Por los Dioses, di lo más brevemente posible.

HIPIAS. Digo, pues, que *siempre, por todas maneras y en todas partes lo más bello para un varón es ser rico, estar sano y honrado entre los griegos, llegar a viejo y, después*
e *de haber atendido bellamente a sus parientes muertos, ser enterrado por sus propios hijos en bello y magnificente sepulcro.*

SÓCRATES. ¡Bravo, bravo, Hipias! ¡De qué admirable, digna de ti y alta manera has hablado! Y, por Juno, te agradezco el que, a mi parecer, estés benévolamente dispuesto a socorrerme con todo tu poder; porque con esto no echamos la mano a nuestro hombre, sino que, sábetelo bien, ahora más que nunca se reirá de nosotros.

HIPIAS. Pero se reirá por malévolo, Sócrates; porque si, sin tener nada que replicar, se riere se reirá de sí mismo
292a y quedará en ridículo ante todos los presentes.

SÓCRATES. Tal vez sea así; pero es que, según conjeturo, podría ser muy bien que después de tal respuesta no tan sólo se riera de mí.

HIPIAS. Pues, ¿qué más?

SÓCRATES. Que si por casualidad tiene a mano bastón, y no huyo del bastón huyendo de él, probará a buen seguro de arrimármelo.

HIPIAS. ¿Cómo dices?, ¿que es tal hombre en alguna manera amo tuyo y aunque haga tal cosa no le pesará ni tendrá que responder a la justicia? ¿O es que no hay justicia
b en vuestra ciudad, sino que se permite el que los ciudadanos se peguen injustamente entre sí?

SÓCRATES. No, no está en manera alguna permitido.

HIPIAS. Quien, pues, te golpeare injustamente tendrá que responder ante la justicia.

SÓCRATES. No me parecería injusto, no. Hipias, si le respondiera con lo dicho, me pareciera, más bien, justa la paliza.

HIPIAS. Pues también me lo parece a mí, Sócrates, si así te lo parece a ti.

SÓCRATES. ¿Te digo, pues, por qué creo yo que la paliza es de justicia para tal respuesta? ¿Que tú mismo me vas a pegar sin juicio o bien oirás mis razones?

c HIPIAS. Dura cosa fuera, Sócrates, dejar de oírlas; dilas, pues.

SÓCRATES. Te las explicaré, imitándole igual que antes para así no dirigirte las palabras fuertes y descomedidas que él me dirá a mí; porque ten por cierto me hablará por semejante manera: *"dime, Sócrates, ¿crees que recibiera injustamente una paliza quien cantara tan luengo ditirambo sin musa y escabulléndose tanto del tema propuesto?"*. *"¿Cómo así?"*, —respondería yo—. *"¿Cómo?"*, dirá, *"¿no recuerdas que se preguntó por 'lo Bello en sí' que, al sobrevenirle a algo, a todo, hácelo ser bello, sea piedra, leño, hombre o dios, acción o enseñanza cualquiera? Que te pregunto, hombre, acerca de lo Bello 'qué es en sí' y no puedo hacértelo entender más que lo hiciera a una piedra, que te me estás sentado cual piedra y piedra de molino sin oídos y sin sesos"*.

Y, ¿no llevarías a mal, Hipias, si atemorizado yo por
e tales palabras dijera estotras: *"pero si nada menos que Hipias dijo que tal era lo Bello; y eso que le pregunté como tú a mí por lo que es bello para todos y para siempre?"*.

¿Qué me dices?, ¿no llevarás a mal si digo tales cosas?

HIPIAS. Sé muy bien, Sócrates, que lo que yo digo ser bello lo es para todos y les parecerá a todos.

SÓCRATES. *"Y lo será"*, responderá él a su vez; *"que lo Bello es siempre bello"*.

HIPIAS. Ciertamente.

SÓCRATES. *"Y según esto lo fue también"*, —añadirá.

HIPIAS. Lo fue.

SÓCRATES. *"¿Y el extranjero de Elea"*, —continuará—, *"no dijo también si fue bello para Aquiles ser enterrado después que sus progenitores, si lo fue para su abuelo Eaco y*
293a *para cuantos nacieron de Dioses, y aun para los Dioses mismos?"*.

HIPIAS. ¿Qué es esto? ¡Al otro mundo con él!, que las preguntas de tal hombre, Sócrates, no son ni reverentes.

SÓCRATES. Pero, y si fuese otro quien hiciera estas preguntas, ¿no sería tan irreverente decir estas cosas como son?

HIPIAS. Quizás.

SÓCRATES. *"Quizás, pues"*, —dirá él—, *"ese otro eres tú que tienes por bello para todos ser enterrado por sus descendientes y enterrar a sus propios padres, y, ¿no era uno de todos esos Hércules y todos aquellos de que poco ha hablamos?"*.

HIPIAS. Es que yo no hablé de los Dioses.

b SÓCRATES. *"Ni de los héroes, a lo que parecerá"*.

HIPIAS. No de los que sean hijos de Dioses.

SÓCRATES. *"¿Mas de los que no lo sean?"*.

HIPIAS. De esos, sí.

SÓCRATES. *"Según, pues, tu palabra, y según parece, sería eso cosa espantable, impía y fea en héroes como Tántalo, Dárdano y Ceto; bella, por el contrario, en Penélope y en los demás, semejantes con él en nacimiento"*.

HIPIAS. Así me lo parece.

SÓCRATES. *"Te parece, pues"*, —añadirá—, *"lo que hace un momento no dijiste: que, después de haber enterrado*

ΙΠΠΙΑΣ ΜΕΙΖΩΝ 292 e

αὐτοῦ Αἰακῷ, καὶ τοῖς ἄλλοις ὅσοι ἐκ θεῶν γεγόνασιν, καὶ αὐτοῖς τοῖς θεοῖς; 293 a

ΙΠ. Τί τοῦτο; Βάλλ' ἐς μακαρίαν. Τοῦ ἀνθρώπου οὐδ' εὔφημα, ὦ Σώκρατες, ταῦτά γε τὰ ἐρωτήματα.

ΣΩ. Τί δέ; Τὸ ἐρομένου ἑτέρου φάναι ταῦτα οὕτως ἔχειν οὐ πάνυ δύσφημον;

ΙΠ. Ἴσως.

ΣΩ. Ἴσως τοίνυν σὺ εἶ οὗτος, φήσει, ὃς παντὶ φῂς καὶ ἀεὶ καλὸν εἶναι ὑπὸ μὲν τῶν ἐκγόνων ταφῆναι, τοὺς δὲ γονέας θάψαι· ἢ οὐχ εἷς τῶν ἁπάντων καὶ Ἡρακλῆς ἦν καὶ οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν πάντες;

ΙΠ. Ἀλλ' οὐ τοῖς θεοῖς ἔγωγε ἔλεγον.

ΣΩ. Οὐδὲ τοῖς ἥρωσιν, ὡς ἔοικας. b

ΙΠ. Οὐχ ὅσοι γε θεῶν παῖδες ἦσαν.

ΣΩ. Ἀλλ' ὅσοι μή;

ΙΠ. Πάνυ γε.

ΣΩ. Οὐκοῦν κατὰ τὸν σὸν αὖ λόγον, ὡς φαίνεται, τῶν ἡρώων τῷ μὲν Ταντάλῳ καὶ τῷ Δαρδάνῳ καὶ τῷ Ζήθῳ δεινόν τε καὶ ἀνόσιον καὶ αἰσχρόν ἐστι, Πέλοπι δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις τοῖς οὕτω γεγονόσι καλόν.

ΙΠ. Ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. Σοὶ τοίνυν δοκεῖ, φήσει, ὃ ἄρτι οὐκ ἔφησθα, τὸ θάψαντι τοὺς προγόνους ταφῆναι ὑπὸ τῶν ἐκγόνων ἐνίοτε καὶ ἐνίοις αἰσχρὸν εἶναι· ἔτι δὲ μᾶλλον, ὡς ἔοικεν, ἀδύνατον c πᾶσι τοῦτο γενέσθαι καὶ εἶναι καλόν, ὥστε τοῦτό γε ὥσπερ καὶ τὰ ἔμπροσθεν ἐκεῖνα, ἥ τε παρθένος καὶ ἡ χύτρα, ταὐτὸν πέπονθε, καὶ ἔτι γελοιοτέρως τοῖς μὲν ἔστι καλόν, τοῖς δ' οὐ καλόν. Καὶ οὐδέπω καὶ τήμερον, φήσει, οἷός τ' εἶ, ὦ Σώκρατες, περὶ τοῦ καλοῦ ὅ τι ἐστὶν τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνασθαι. Ταῦτά μοι καὶ τοιαῦτα ὀνειδιεῖ-δικαίως, ἐὰν αὐτῷ οὕτως ἀποκρίνωμαι.

Τὰ μὲν οὖν πολλά, ὦ Ἱππία, σχεδόν τί μοι οὕτω διαλέ-

293 a 4 ἐρομένου Ficin : ἐρωτωμένου TW.

a los padres de uno, ser a su vez enterrado por sus propios
c *hijos es para algunos y en algunos casos cosa fea. Y mucho más imposible será, al parecer, el que resulte y sea bello para todos, de modo que en este caso pasa lo mismo que en el anterior, —el de la moza y la olla—, y aun resulta más ridícula la manera como es para unos bello y para otros feo". "Y tampoco hoy"*, —continuará—, *"eres capaz, Sócrates, de responder lo que se te pregunta: qué es lo Bello".*

Y con justicia me hará estos y parecidos reproches, si le respondo de la manera dicha.

Así es más o menos como me suele hablar, Hipias;
d pero a veces, cual si se compadeciera de mi inexperiencia y falta de instrucción, me propone él mismo con preguntas si me parece ser lo Bello tal o cual cosa, —y lo mismo acerca de cualquier otro asunto sobre que se discuta y trate.

HIPIAS. Y, ¿qué dice para el caso presente, Sócrates?

SÓCRATES. Te lo explicaré. *"Sócrates demoníaco"*, —dice—, *"basta ya de responder a tales cosas y de tal manera, —que son simplezas fáciles de refutar—, y considera más bien*
e *si lo Bello te parece ser algo así como lo que sostuvimos en aquella respuesta al decir que el oro hacía bellos a quienes les venía apropiadamente; y si no, no; y parecidamente respecto de todas las demás cosas a las que convenga lo de apropiado.* Empero, considera si lo Apropiado mismo en su misma naturaleza no será por ventura lo bello".

Por mi parte acostumbro siempre concederle tales cosas, pues no sé qué decirle; pero, ¿te parece a ti que lo Apropiado es lo Bello?

HIPIAS. Absolutamente.

SÓCRATES. Considerémoslo, no sea cosa que nos equivoquemos.

HIPIAS. Sí, es menester hacerlo.

SÓCRATES. Mira, pues, llamaremos apropiado a lo que,
294a sobreviniendo, hace *aparecer* bella toda cosa sobre la que viniere a lo que la hace *ser* bella o, ¿a lo que no hace ninguna de las dos cosas?

HIPIAS. Así me parece.

SÓCRATES. ¿Cuál de ellas?

HIPIAS. Lo que hace *parecer* bello; a la manera como quien se vista y calce armoniosamente parecerá más bello, aunque sea en sí ridículo.

SÓCRATES. Si, pues, lo apropiado hace *parecer* más bello de lo que se es, será lo apropiado engaño de belleza, y así no fuera lo que buscamos, Hipias; porque buscamos aquello en
b virtud de lo cual todas las cosas bellas *son* bellas, a la manera como por obra del exceso todas las cosas grandes son grandes; y aunque no lo parezca, si hay exceso tendrán que ser grandes. Así, pues, acerca de lo Bello por cuya virtud todo lo bello es bello, —parézcalo o no—, preguntamos, *¿qué es?* Porque no puede ser lo apropiado, ya que lo apropiado hace *parecer* más bello de lo que se *es*, según tus mismas palabras, y no deja parecer lo que se es; y al presente inten-
c tamos hablar de lo que hace *ser* bello, que de esto venimos tratando aparezca o no. Y esto es lo que buscamos en la búsqueda por lo Bello.

HIPIAS. Pero, Sócrates, también lo *apropiado* hace con su *presencia ser y aparecer bello.*

SÓCRATES. ¿Será, pues, imposible que las cosas en realidad bellas no parezcan serlo, estando presente lo que las hace parecer bellas?

HIPIAS. Imposible.

SÓCRATES. ¿Convendremos, por tanto, Hipias, en que todas las cosas en realidad de verdad bellas, ordenadas y
d convenientes parecen bellas y por tales las tienen todos y siempre o al contrario rige en este punto una total ignorancia y sobre este punto más que sobre otro alguno se pelean y riñen todos: unos con otros en particular y en público unas ciudades con otras?

HIPIAS. Más bien, Sócrates, eso de la ignorancia.

SÓCRATES. Tal vez no fuera así si al *ser* mismo le sobreviniera el *parecer lo que es;* y le sobrevendría si lo apropiado fuera bello y no hiciera tan sólo que las cosas fueran, sino parecieran además bellas; de modo que lo apropiado, suponiendo que sea lo que hace ser bellas las cosas, sería lo Bello que buscamos, que no buscamos lo que hace parecerlo; pero
e si además lo apropiado fuera lo que hace parecerlo, no sería lo bello que vamos buscando, porque quizá no pueda lo

apropiado mismo, ni otra cosa alguna, hacer que las cosas, además de *ser bellas,* lo *parezcan.* Escojamos, pues, entre que lo apropiado sea lo que hace parecer o lo que hace ser bello.

HIPIAS. Lo que hace parecerlo, Sócrates; tal es mi opinión.

SÓCRATES. Pues, ¡ay de nosotros!, Hipias, que se nos escapó de las manos el conocer *qué es lo Bello* desde el punto en que lo apropiado resultó cosa distinta de lo bello.

HIPIAS. Así es, por Júpiter, Sócrates, y bien desconcertante para mí.

295a SÓCRATES. A pesar de todo, compañero, no soltemos la cosa; que todavía conservo una cierta esperanza de poner en claro qué es lo Bello.

HIPIAS. De acuerdo, Sócrates; que no ha de ser difícil encontrarlo. Pues yo sé de seguro que si, retirándome a soledad unos momentos lo pensara conmigo mismo, te lo dijera con exactitud superior a la de todo lo dicho.

SÓCRATES. No lo digas demasiado alto, Hipias, que bien ves la faena que ya nos ha dado; y a lo mejor se irrita
b y se nos huye todavía más. Pero no he dicho nada; creo que tú lo encontrarás fácilmente apenas estés a solas. Mas, ¡por los Dioses!, encuéntralo en mi presencia o si te place búscalo como hasta ahora conmigo. Y si lo halláramos, mejor que mejor; y si no, me abrazaré, creo, con mi suerte; tú, a tus solas lo encontrarás más fácilmente. Pero si lo encontramos ahora, descuida, que no te molestaré preguntándote por lo que encuentras a solas. Considera, pues, si te parece ser lo Bello lo que voy a decir; y digo que lo Bello es. . . —con-
c sidéralo y pon en ello toda tu atención, que no voy a divagar—; sea, pues para nosotros *bello lo Util.* Y lo dije pensando en esto: afirmamos que son ojos bellos no los que parezcan ojos sin que puedan con todo ver, sino los que puedan utilizarse para ver. ¿No es así?

HIPIAS. Sí.

SÓCRATES. Y parecidamente decimos que es bello un cuerpo entero: una de sus partes *para* la carrera, otra *para* el combate. . . ; y por el mismo respecto de todos los animales,
d —de un caballo, gallo o codorniz bellos—, de todos los enseres y vehículos para tierra y de las naves y trirremes y de todos

los instrumentos que se emplean en música y en las demás artes; y, si lo quieres, de las empresas y leyes, de casi todas estas cosas decimos ser bellas según la misma manera; pues mirando respecto de cada una cómo surgió, cómo obra, cómo está dispuesta, llamamos bello a lo útil y para lo que lo sea
e y cuando lo sea; feo, por el contrario, a lo de que de tales maneras resulte inútil. ¿No te lo parece también a ti, Hipias?

HIPIAS. A mí sí.

SÓCRATES. ¿Afirmaremos, pues, correctamente, que lo útil es ante todo y sobre todo bello?

HIPIAS. Correctamente por cierto, Sócrates.

SÓCRATES. Ahora bien: ¿no es verdad que lo que puede llevar a cabo la obra para la que tiene poder es útil para ella, y lo impotente inútil?

HIPIAS. Ciertamente.

SÓCRATES. Así que el poder será bello y la impotencia fea.

HIPIAS. Y mucho; y en otros puntos testimonios tene-
296a mos de que las cosas son así, por ejemplo en las políticas: que en la política y en la propia ciudad el poder es lo más bello de todo, y la impotencia lo más feo de todo.

SÓCRATES. Dices bien, Hipias. Según esto, pues, ¿será la sabiduría lo más bello entre todo lo bello y la ignorancia lo superlativamente feo?

HIPIAS. ¿Qué piensas tú, Sócrates?

SÓCRATES. Detente, amigo y compañero; que me ha entrado pavor de lo que vamos diciendo.

b HIPIAS. Pero, ¿qué es lo que temes, Sócrates, precisamente cuando el razonamiento se adelanta con pasos tan acabadamente bellos?

SÓCRATES. Eso es lo que quisiéramos; pero considera conmigo estotro punto: ¿podría alguien hacer algo para lo que no tuviera ni saber ni poder?

HIPIAS. En manera alguna, porque, ¿cómo hacerlo sin poderlo?

SÓCRATES. Los que se equivocan, pues, y obran mal y

lo hacen involuntariamente, ¿no es verdad que, si no pudieran hacer tales cosas, jamás las hicieran?

HIPIAS. Es claro.

c SÓCRATES. Así que los potentes pueden por el poder, que no van a poder por la impotencia.

HIPIAS. No por cierto.

SÓCRATES. ¿Todos, pues, los que hacen lo que hacen tienen el poder para hacerlo?

HIPIAS. Sí.

SÓCRATES. Empero, ya desde niños, todos los hombres hacen muchísimas más cosas malas que buenas y en muchas faltan involuntariamente.

HIPIAS. Así pasa.

SÓCRATES. Pues bien: de este tal poder y de estas cosas tales que sirven útilmente para hacer algún mal, ¿diremos que son bellas o que les falta mucho para serlo?

d HIPIAS. Mucho, a mi parecer, Sócrates.

SÓCRATES. Así que, Hipias, lo poderoso y lo útil, parece, ya no resulta lo bello.

HIPIAS. Sí que lo es, Sócrates, mientras sea *potente y útil para lo bueno*.

SÓCRATES. Pero se nos habrá escapado eso de que lo potente y lo útil sean simplemente lo bello; ¿que, por ventura, aquello que nos pedía el alma decir era que lo Bello es precisamente lo útil y lo Potente para hacer algo bueno?

e HIPIAS. Así me lo parece.

SÓCRATES. ¿No es eso más bien lo *Beneficioso*?

HIPIAS. Ciertamente.

SÓCRATES. Así que los cuerpos bellos y las bellas ordenanzas y la sabiduría y todas aquellas cosas de que hablamos serán *bellas por ser beneficiosas*.

HIPIAS. Es claro que sí.

SÓCRATES. Nos parece, pues, Hipias, que lo *Beneficioso es lo Bello*.

HIPIAS. Enteramente de acuerdo, Sócrates.

SÓCRATES. Mas lo beneficioso es, por su parte, el agente de bienes.

HIPIAS. Lo es.

SÓCRATES. Pero, por otra parte, el agente no es otra cosa que el causante, ¿no es así?

HIPIAS. Así es.

297a SÓCRATES. Luego lo bello es causa de lo bueno.

HIPIAS. Lo es.

SÓCRATES. Mas la causa, Hipias, y aquello de que la causa es causante son cosas distintas; porque no hay manera de que la causa sea causante de la causa. Pero considéralo desde estotro punto de vista: ¿no parecerá la causa ser cuál agente?

HIPIAS. Sí, ciertamente.

SÓCRATES. Así que el agente hace lo que viene al ser, y no otra cosa; y menos aún hace al agente.

HIPIAS. Exactamente.

SÓCRATES. ¿Son, pues, distintos lo que viene al ser y el agente?

HIPIAS. Sí.

SÓCRATES. Luego la causa no es causa de la causa; sino
b de lo que por su virtud viene al ser.

HIPIAS. Enteramente de acuerdo.

SÓCRATES. Si, pues, lo bello es causa de lo bueno, por virtud de lo bello vendría lo bueno al ser. Y por este motivo, al parecer, nos esforzamos tanto por la sabiduría y por todo lo bello: porque su obra y el hijo de tales esfuerzos es lo bueno. Y parece por lo que vamos encontrando, cual si lo Bello descubriera, en cierto modo, cara de padre de lo bueno.

HIPIAS. Pues así es; y bellamente lo dices, Sócrates.

SÓCRATES. Según esto, pues, ¿estará bellamente dicho que ni el padre es hijo ni el hijo padre?

c HIPIAS. Bellamente también.

SÓCRATES. ¿Ni que la causa sea lo que viene al ser ni lo que viene al ser sea causa?

HIPIAS. Dices verdad.

SÓCRATES. Por Júpiter, óptimo de Hipias; luego tampoco lo bello es bueno ni lo bueno bello. ¿O te parece ser posible todavía después de dicho?

HIPIAS. No, por Júpiter mismo, no me lo parece.

SÓCRATES. ¿Nos agradaría, por tanto, y vendrá en voluntad decir que ni lo bello es bueno ni lo bueno bello?

HIPIAS. No, por Júpiter mismo, en manera alguna me agrada.

SÓCRATES. Pues, por Júpiter mismo, Hipias; que tam-
d bién a mí es este el razonamiento el que menos me agrada de todos los que hasta aquí se han hablado.

HIPIAS. Tal parece, en efecto.

SÓCRATES. En peligro estamos, pues, de que aquel razonamiento que hace un momento nos pareció el más bello de todos, —"lo beneficioso, lo útil y lo potente para hacer un bien cualquiera es lo Bello"—, no lo sea ya; y hasta pudiera resultarnos más ridículo que todos los anteriores en los que llegamos a tener por lo Bello a una moza o a otra cosa cualquiera de las precedentemente dichas.

HIPIAS. Tal parece.

SÓCRATES. Y con esto, Hipias, ya no sé a dónde volverme: ¿tienes tú algo que decir?

e HIPIAS. Al menos no por el momento; pero, como te decía hace poco, si me pongo a meditar sé muy bien que lo hallaré.

SÓCRATES. Pero es tal mi deseo de saber que me parece imposible aguardarte, sobre todo porque me figuro haber encontrado ahora mismo una salida. Pon atención: si se diera algo que nos hiciera gozar no toda clase de deleites sino los que por la vista y oído nos vienen y dijéramos que ese algo
298a es lo bello. ¿Cómo iría la discusión? Que por cierto, Hipias, "nos agrada ver hombres bellos, adornos bellos, pinturas y esculturas que sean bellas; y tanto los sonidos bellos como la música entera, los razonamientos y las mitologías hacen eso mismo, de modo que si respondiéramos a aquel desvergonzado de hombre: bien nacido lo bello es lo que nos deleita haciendo de medianeros oídos y vista", ¿crees que tal vez sofrenaríamos su osadía?

ΙΠΠΙΑΣ ΜΕΙΖΩΝ 298 d

οὖν· — Τί δή, ὦ Ἱππία τε καὶ Σώκρατες, ἀφωρίσατε τοῦ ἡδέος τὸ ταύτῃ ἡδύ, ᾗ λέγετε καλὸν εἶναι, τὸ δὲ κατὰ τὰς ἄλλας αἰσθήσεις σίτων τε καὶ ποτῶν καὶ τῶν περὶ τἀφρο- e
δίσια καὶ τἆλλα πάντα τὰ τοιαῦτα οὔ φατε καλὰ εἶναι; Ἢ οὐδὲ ἡδέα, οὐδὲ ἡδονὰς τὸ παράπαν ἐν τοῖς τοιούτοις φατὲ εἶναι, οὐδ' ἐν ἄλλῳ ἢ τῷ ἰδεῖν τε καὶ ἀκοῦσαι ; — Τί φήσομεν, ὦ Ἱππία;

ΙΠ. Πάντως δήπου φήσομεν, ὦ Σώκρατες, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις μεγάλας πάνυ ἡδονὰς εἶναι.

ΣΩ. — Τί οὖν, φήσει, ἡδονὰς οὔσας οὐδὲν ἧττον ἢ καὶ ἐκείνας ἀφαιρεῖσθε τοῦτο τοὔνομα καὶ ἀποστερεῖτε τοῦ καλὰς εἶναι; — Ὅτι, φήσομεν, καταγελῴη ἂν ἡμῶν οὐδεὶς 299 a
ὅστις οὔ, εἰ φαῖμεν μὴ ἡδὺ εἶναι φαγεῖν, ἀλλὰ καλόν, καὶ ὄζειν ἡδὺ μὴ ἡδύ, ἀλλὰ καλόν· τὰ δέ που περὶ τὰ ἀφροδίσια πάντες ἂν ἡμῖν μάχοιντο ὡς ἥδιστον ὄν, δεῖν δὲ αὐτό, ἐάν τις καὶ πράττῃ, οὕτω πράττειν, ὥστε μηδένα ὁρᾶν, ὡς αἴσχιστον ὂν ὁρᾶσθαι. — Ταῦτα ἡμῶν λεγόντων, ὦ Ἱππία, — Μανθάνω, ἂν ἴσως φαίη, καὶ ἐγώ, ὅτι πάλαι αἰσχύνεσθε ταύτας τὰς ἡδονὰς φάναι καλὰς εἶναι, ὅτι οὐ δοκεῖ τοῖς ἀνθρώποις· ἀλλ' ἐγὼ οὐ τοῦτο ἠρώτων, ὃ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς b
καλὸν εἶναι, ἀλλ' ὅ τι ἔστιν, — ἐροῦμεν δή, οἶμαι, ὅπερ ὑπεθέμεθα, ὅτι τοῦθ' ἡμεῖς γέ φαμεν τὸ μέρος τοῦ ἡδέος, τὸ ἐπὶ τῇ ὄψει τε καὶ ἀκοῇ γιγνόμενον, καλὸν εἶναι. Ἀλλὰ ἔχεις τι χρῆσθαι τῷ λόγῳ ἤ τι καὶ ἄλλο ἐροῦμεν, ὦ Ἱππία;

ΙΠ. Ἀνάγκη πρός γε τὰ εἰρημένα, ὦ Σώκρατες, μὴ ἄλλ' ἅττα ἢ ταῦτα λέγειν.

ΣΩ. — Καλῶς δὴ λέγετε, φήσει. Οὐκοῦν εἴπερ τὸ δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἡδὺ καλόν ἐστιν, ὃ μὴ τοῦτο τυγχάνει ὂν c
τῶν ἡδέων, δῆλον ὅτι οὐκ ἂν καλὸν εἴη ; — Ὁμολογήσομεν;

ΙΠ. Ναί.

ΣΩ. — Ἦ οὖν τὸ δι' ὄψεως ἡδύ, φήσει, δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς ἐστιν ἡδύ, ἢ τὸ δι' ἀκοῆς ἡδὺ δι' ἀκοῆς καὶ ὄψεώς

d 8 λέγετε rec. : λέγεται TWF || 299 a 4 δεῖν Heindorf : δεῖ TWF || c 5 ὄψεως W : δι' ὄψεως TF.

HIPIAS. Ahora sí que me parece, Sócrates, haber dicho
b bien en palabras qué es lo bello.

SÓCRATES. Y, ¿qué de estotro?, Hipias; diremos de las hazañas bellas y de las leyes que son bellas por deleitarnos, sirviendo de medianeros oído o vista o, ¿es otra su especie de belleza?

HIPIAS. Tal vez estas finuras, Sócrates, se le escapen a nuestro hombre.

SÓCRATES. Por el Perro, Hipias, no se le escaparán a aquel hombre ante quien yo me avergonzara soberanamente de desvariar y de fingir decir algo sin decir nada.

HIPIAS. ¿Quién es el tal?

SÓCRATES. Sócrates, el hijo de Sofronisco, es quien me
c empujaría tan poco a hablar ligeramente de estas cosas sin haberlas averiguado como a decir que sé lo que no sé.

HIPIAS. Pues ya que lo has dicho, también a mí me parece como a ti que respecto de las leyes la cosa es distinta.

SÓCRATES. Poco a poco, Hipias; que corremos, como hace un momento, el peligro de recaer en la misma desorientación acerca de lo bello por creernos ahora bien orientados.

HIPIAS. ¿Cómo dices eso, Sócrates?

SÓCRATES. Voy a explicarte lo que se me ha ofrecido,
d si es que, dicho, vale algo. Tal vez se podría mostrar que lo referente a las leyes y hazañas no cae fuera de las sensaciones que mediante oído y vista nos sobrevienen; quedémonos, sin embargo, con eso de que lo deleitable mediante tales intermediarios es lo bello, sin meternos en lo de las leyes.

Mas si nos preguntara tal hombre de que hablo u otro cualquiera: *"Pero, Hipias y Sócrates, ¿qué es eso de dividir por una definición lo deleitable en deleitable de esa especial ma-*
e *nera que denomináis lo Bello y de no llamar bellas las demás sensaciones de comidas, bebidas, amor venéreo y todas las a éstas parecidas? ¿Qué afirmáis no ser deleitables ni darse placer alguno en tales sensaciones ni en otra cosa alguna fuera del ver y del oír?"*. ¿Qué diremos a esto, Hipias?

HIPIAS. Afirmaremos, Sócrates, sin restricción, que en tales otras sensaciones se hallan deleites, extremadamente grandes.

SÓCRATES. *"Pues, ¿cómo"*, —añadirá—, *siendo unas tan deleitables como las otras arrebatáis a unas el nombre de bellas y las priváis de serlo? "Porque"*, —responderíamos—,
299a *"todos sin excepción se burlaran si dijésemos que el comer no es deleitable sino bello y que el oler algo no es deleitable sino bello; en cuanto a lo venéreo, todos defenderían ante nosotros que es lo superlativamente deleitable y que, con todo, cuando se haga hay que hacerlo de modo que nadie lo vea, porque es lo más feo de ver"*. Y en diciendo nosotros tales cosas, Hipias, tal vez replicara estotras: *"Sé muy bien que es cosa muy vieja avergonzarse de afirmar ser bellos tales*
b *deleites, porque no lo parece así a los hombres; mas yo no os pregunto qué es lo que pasa por bello para la mayoría, sino qué cosa lo es"*. A lo cual creo que contestaríamos con nuestra tesis: *"decimos ser bello aquella parte de lo deleitable que de vista y oído, cual por medianeros, se superengendre en nosotros"*. ¿Crees, Hipias, que vale tal razonamiento o habremos de decir otra cosa?

HIPIAS. Respecto de este punto, Sócrates, no hay que decir más; basta con lo dicho.

SÓCRATES. *"Decís bellamente"*, —añadirá—, *"mas según*
c *esto, si lo bello es lo deleitable intervenido por vista y oído, es claro que lo deleitable de otra clase no será bello"*. ¿Lo concederemos?

HIPIAS. Sí.

SÓCRATES. Y continuará diciendo: *"el deleite intervenido por la vista es deleite intervenido de vez por la vista y el oído o el intervenido por el oído lo está por el oído y por la vista también". "No hay por qué"*, —diremos—, *"el deleite intervenido por uno de ellos lo esté por los dos de vez"*, —que esto es lo que me parece decir: *"nosotros, al contrario, sostenemos que cada uno de esos dos deleites es de por sí bello y lo son de vez los dos"*. ¿No es así como responderíamos?

d HIPIAS. Enteramente.

SÓCRATES. *"Así que"*, —añadirá—, *"deleite se diferenciaría de deleite en eso mismo de ser deleite, y no en ser un deleite mayor que otro, en más o menos. Mas si difieren en el ser mismo de deleite, por tal hecho de entre los deleites uno lo será y otro no"*. ¿Qué nos parece: sí o no?

HIPIAS. Parece que no.

SÓCRATES. *"Según esto"*, —continuará diciendo—, *"por otra cosa, que no por ser deleite, preferís estos deleites a los*
e *demás, descubrís una cierta calidad en ambos, que tienen algo que los diferencia de los restantes, reparando en lo cual decís que son bellos; que un deleite no es bello por hacer precisamente la vista de medianera, porque si tal fuera la causa de ser bello no lo sería el otro deleite: el intervenido por el oído, puesto que no es deleite con mediación de la vista"*. Contestaremos: "¡dices verdad!".

HIPIAS. Tal habrá de ser la respuesta.

300a SÓCRATES. *"Ni será parecidamente bello el deleite que por el oído cual por medianero nos venga, sólo por venirnos mediante el oído; que en tal caso no lo sería el que por la vista nos viniere, puesto que no nos viene mediante el oído"*. ¿Aceptaremos, Hipias, por verdad lo que este varón nos dice?

HIPIAS. Por verdad.

SÓCRATES. *"Pero, ¿no habéis afirmado que entrambos deleites son bellos?"*. ¿Lo afirmamos?

HIPIAS. Afirmado.

SÓCRATES. *"Tienen, pues, algo de 'idéntico' que los hace ser bellos, algo 'común' bien 'determinado' que está en*
b *ambos por 'común' manera y por peculiar en cada uno de ellos, porque de otra manera no serían bellos ambos y cada uno"*. Respóndeme a mí como lo hicieras a él.

HIPIAS. Respondo que me parece ser como lo dices.

SÓCRATES. Si, pues, a esos dos deleites, —a ambos de vez y no a cada uno de por sí—, les afectara un cierto algo, ¿no serían tal vez bellos en virtud de esa tal afección?

HIPIAS. Pero, Sócrates, ¿cómo podría ser que, no siendo afectadas en particular cada una de esas cosas por otra alguna, resulte que ambas de vez queden afectadas por una afección que a ninguna en particular afecta?

c SÓCRATES. ¿No te parece posible?

HIPIAS. Muy inexperto habría de ser en la naturaleza de estas cosas y en el léxico de estas lógicas.

SÓCRATES. ¡Delicioso!, Hipias. Sin embargo, entreveo todavía una cierta posibilidad en eso que tú dices ser imposible, aunque no llegue propiamente a verla.

HIPIAS. No hay ninguna, Sócrates; es cosa hecha que tus ojos te engañan.

SÓCRATES. Muchas de tales cosas se me están pare-
ciendo ante el alma, pero no me fío de ellas, puesto que
d no se te aparecen a ti, varón, que por tu sabiduría has hecho
más discursos que otro alguno de los coetáneos, y lo hacen
a mí que nunca saqué nada de nada. Y en mi ánima, com-
pañero, se me pone que estás jugando conmigo de propósito
y con embelecos, ¡tantas y tales cosas se me están apareciendo!

HIPIAS. Ninguno mejor que tú, Sócrates, podrá saber si juego o no, si te decides a explicarme estas tus visiones, porque se echará de ver en las palabras su inanidad, ya que no hallarás manera de que nos pase a los dos de vez lo que no te pase a ti y a mí.

e SÓCRATES. ¿Cómo dices, Hipias? Si es que dices algo,
yo no lo entiendo. Pero escucha lo que quiero decirte con
mayor claridad aún; porque me parece ser posible que a
ambos nos pase lo que no me pasó a mí ni nos está pasando
a mí y a ti; y por el contrario, que a ambos nos hayan pasado
cosas que no hayan sido de cada uno de nosotros.

HIPIAS. Me parece, Sócrates, que estás respondiendo
con monstruosidades aún mayores que las de tus anteriores
contestaciones; porque mira, si ambos fuésemos justos, ¿no
lo seríamos también cada uno?, y si cada uno fuera injusto,
301a ¿no lo seríamos también ambos?, y si sanos, ¿no lo seríamos
cada uno?; o si cada uno de nosotros está enfermo, herido,
apaleado o le hubiere pasado cualquier otra cosa, ¿no nos
hubiera pasado esa misma cosa a ambos? Otro caso aun: si
ambos fuésemos, pongo por caso, de oro, plata o marfil o,
si lo prefieres, nobles, sabios, honrados, viejos o jóvenes o
cualquiera otra cosa de las humanas, ¿no tendríamos que serlo,
y por extrema necesidad, cada uno de nosotros?

b SÓCRATES. Absolutamente por cierto.

HIPIAS. Pues bien, Sócrates; ni tú ni aquellos otros con
los que acostumbras dialogar consideráis el Todo de las cosas,
sino que tomáis aparte lo Bello y lo golpeáis a ver cómo
suena, y con vuestros razonamientos descuartizáis ente por
ente. Por esto se os pasan desapercibidos tantos y tan grandes
cuerpos de realidad de verdad por naturaleza continuos; y
c ahora se te acaba de pasar cosa de tanto bulto como creer que

haya una afección o realidad que pueda ser de vez de estas dos cosas, sin ser con todo de cada una o al revés: ser de cada una, mas no de ambas. Tan ilógica, inconsiderada, inconsecuente y alocadamente procedéis.

SÓCRATES. A sí son, Hipias, nuestras cosas; o como lo dicen a cada paso los hombres en ese proverbio de que: *"se hace lo que se puede, no lo que se quiere"*. Menos mal que tú nos ayudas con consejos. Pues bien: aún no hace un momento, antes de que nos advirtieras cuán alocadamente pro-
d cedíamos, pensábamos acerca de estos puntos... ¿Te lo digo o no?

HIPIAS. Lo dirás a buen entendedor, Sócrates; que bien conozco la particular disposición de los que discursean; con todo, y si te place, dilo.

SÓCRATES. Pues me place. Nosotros, eminencia, éramos tan estúpidos antes de que tú nos explicaras estas cosas que creíamos acerca de mí y de ti ser cada uno de nosotros dos uno, y que esto de ser cada uno de nosotros uno no valdría ya de ambos, puesto que no somos uno sino dos. ¡Tan alocados estábamos!

e Ahora, por el contrario, hemos aprendido de ti que si, juntos, somos dos, cada uno, tendrá que ser dos; e inversamente, si cada uno de nosotros uno, ambos tendrán que ser también uno, porque no fuera posible otra cosa en virtud de la *continuidad racional de la realidad,* según Hipias; así que lo que ambos sean lo será eso mismo cada uno, y lo que cada uno sea lo serán ambos. Convencido, pues, por ti dejo la cuestión en este punto. Pero antes, Hipias, repíteme: ¿soy yo uno y tú uno o eres tú dos y yo también dos?

HIPIAS. ¿Qué dices, Sócrates?

SÓCRATES. Lo que digo; temo, no obstante, hablarte
302a con claridad, cuando, al parecer, has dicho ya tu opinión íntima, no sea que te enfades contra mí. A pesar de todo, dime una cosa: ¿no es y le pasa a cada uno de nosotros eso de ser uno?

HIPIAS. Seguramente.

SÓCRATES. Si, pues, cada uno de nosotros es uno será impar, a no ser que en tu opinión el uno no sea impar.

HIPIAS. Lo es.

SÓCRATES. Así que, por ser dos, ambos seremos impares.

HIPIAS. No puede ser, Sócrates.

SÓCRATES. Entonces ambos seremos pares, ¿no es así?

HIPIAS. Seguramente.

SÓCRATES. ¿Entonces tal vez, por ser ambos pares, cada uno de nosotros será par?

b HIPIAS. No por cierto.

SÓCRATES. No es, pues, del todo necesario que, según tus precedentes palabras, lo que sean ambos lo sea cada uno, y lo que sea cada uno lo sean ambos.

HIPIAS. No por cierto en este caso, mas sí en el anteriormente dicho.

SÓCRATES. Basta, Hipias; contentémonos con que unas cosas parezcan así y otras asá. Porque como dije, —si es que recuerdas el principio de estas razones—, el placer intervenido
c por vista y oído no era bello precisamente en virtud de algo que pasara a cada uno de los dos, pero no a ambos, o bien que pasara a ambos, mas no a cada uno, sino que era bello por algo que les pasaba a ambos y a cada uno, puesto que concediste que ambos y cada uno de esos deleites es bello. Y para que así fueran, pensábamos, supuesto ya que ambos son bellos, ser necesario lo fueran por una *realidad perteneciente a ambos* y no por una que a alguno de ellos faltara; y lo mismo sigo pensando.

Pero dime: si los deleites que por vista y oído, cual por
d medianeros, nos vienen, son bellos ambos a dos y cada uno, eso mismo que los hace bellos, ¿no les pertenecerá parecidamente a ambos y a cada uno?

HIPIAS. Sí por cierto.

SÓCRATES. Y serán bellos precisamente por esto: ¿porque ambos a dos y cada uno son deleites?; mas, si por esto lo fueran, lo serían y no menos que éstos todos los deleites, que, recuérdalo, unos deleites no lo son menos que otros en su ser de deleite.

HIPIAS. Lo recuerdo.

SÓCRATES. Quedó dicho, por el contrario, que éstos,

e excepcionalmente, son bellos por hacer vista y oídos de intermediarios.

HIPIAS. Así se dijo.

SÓCRATES. Fíjate, pues, en si digo verdad. Según lo ya dicho, y según está guardado en mi memoria, no todo lo deleitable es bello, sino *ese particular deleite que por intermedio de vista y oído viene.*

HIPIAS. Es verdad.

SÓCRATES. Y, ¿les viene y pasa tal afección a ambos sentidos y no a cada uno?; porque, como se dijo anteriormente, en cada uno de tales sentidos no intervienen los dos, sino sólo en ambos interviene ambos, mas no cada uno en ambos. ¿No es así?

HIPIAS. Lo es.

SÓCRATES. Según esto, pues, no es bello cada uno precisamente en virtud de lo que falte al otro, —porque lo de ambos no pertenece a cada uno—, de modo que ambos podrán
303a ser por hipótesis bellos, mas no lo podrá ser cada uno. Y si no es así, ¿cómo lo diremos, puesto que no hay otra salida?

HIPIAS. No parece la haya.

SÓCRATES. ¿Diremos, pues, que ambos son bellos y que no lo es cada uno?

HIPIAS. ¿Qué lo impide?

SÓCRATES. Según mi opinión, amigo, lo impide el que antes encontramos cosas, de esas que sobrevienen a varios, que por convenir a ambos a dos conviene a cada uno de los dos y si convienen a cada uno de los dos convienen al conjunto de los dos; y así pasa en todos los casos que trajiste. ¿No es verdad?

HIPIAS. Sí.

SÓCRATES. Mas no en los que yo aduje; entre los cuales estaba precisamente el de "*ambos*" y "*cada uno*". ¿No es así?

HIPIAS. Lo es.

b SÓCRATES. ¿A cuál de los dos casos, Hipias, pertenece lo bello? ¿Al que tú dijiste? Si yo soy fuerte y lo eres tú

los somos ambos a dos, y si yo soy justo y lo eres tú lo somos también ambos, y si dos lo somos ambos a dos lo somos cada uno de los dos. Pues bien: si yo soy bello y lo eres tú, ¿lo seremos ambos a dos?, y si lo somos ambos, ¿lo seremos cada uno de los dos?; y no habrá inconveniente en que a la manera como son pares ciertos conjuntos de cosas, pudiendo ser cada una par o impar o bien como otras pueden ser cada una irracional y su conjunto racional o irracional,
c pase así con mil y mil otras cosas que te dije se me ofrecían a la mente. ¿En cuál de los dos casos pondrás lo Bello?: ¿en el que me parece a mí? Porque, en mi opinión, grandemente irracional fuera que nosotros, ambos a dos, fuésemos bellos sin serlo cada uno de los dos y que lo fuese cada uno sin serlo ambos a dos, y lo mismo de cualquier otro caso de éstos. ¿Eliges, como yo, este caso o el otro?

HIPIAS. El mismo que tú, Sócrates.

SÓCRATES. Y haces bien, Hipias, para así desembara-
d zarnos de ulteriores investigaciones; si, pues, lo bello perteneciera a este caso ya no podría identificarse con lo deleitable intervenido por vista-y-oído, puesto que lo deleitable intervenido por vista-y-oído hace bellos a ambos, mas no a cada uno, lo cual es imposible según convinimos tú y yo, Hipias.

HIPIAS. En efecto: convinimos.

SÓCRATES. Es imposible, por tanto, que lo Bello sea lo deleitable intervenido por vista-y-oído porque, al hacerse tal deleite bello, sobrevendría una cierta imposibilidad.

HIPIAS. Así es.

SÓCRATES. *"Volved a la afirmación inicial"*, —interrum-
e pirá aquél—, *"puesto que fracasásteis en esta empresa: ¿qué decís ser esa tal belleza que, sobreviniendo a ambos deleites, hace que los denominéis bellos y honréis por sobre los demás?"*.

Hipias, me parece necesario responder que estos deleites son, entre todos, los más *inocentes y buenos*, y lo son ambos a dos y cada uno de los dos; a no ser que tengas tú otro distintivo que señalar en ellos.

HIPIAS. No, porque en realidad de verdad su mejor distintivo es el de ser los *mejores*.

SÓCRATES. *"Según esto, pues"*, —continuará diciendo—, *"¿llamáis a lo bello deleite benéfico?"*. Así parece, contestaré yo, ¿y tú?

HIPIAS. Yo también.

SÓCRATES. *"Y, ¿no es benéfico"*, —dirá— *"lo que hace al bien?, pero como el agente y lo hecho nos parecieron*
304a *ser cosas diversas, se nos estarán volviendo las razones a su punto de partida, puesto que ni el bien puede ser bello ni lo bello bueno, dado que cada uno es distinto del otro"*.

Si somos razonables, Hipias, asentiremos en todo, que no es lícito disentir de quien correctamente habla.

HIPIAS. Pero entonces, Sócrates, ¿qué piensas tú de todo esto? Que a mí, como te dije ya, todo se reduce a despojos, mondaduras y menudillo de razones. Empero, no hay cosa tan bella ni tan grandiosamente digna como hacer un
b discurso bueno y bello ante tribunal o Consejo o cualquiera otro de los poderes a los que se enderece el razonamiento y, una vez convencidos, retirarse llevando consigo no los minúsculos sino los máximos lauros: la salvación propia, la de los propios hijos, la de los amigos. Esto es lo que hay que proponerse, despidiendo graciosamente esotras racioncillas, para que así no parezcas, como ahora, manejador insensato de charla y bagatelas.

SÓCRATES. Dichoso de ti, Hipias querido, que sabes de cuáles cosas se debe preocupar el hombre y aun te has
c ocupado satisfactoriamente de ellas, como tú mismo dices; que yo, al revés, estoy poseso de maligna suerte y ando errante siempre y perplejo; y cuando descubro ante vosotros los sabios estas mis perplejidades, encima de descubríroslas me isultáis con vuestras palabras. Porque me decís, como tú lo estás haciendo ahora, que mis ocupaciones son imbéciles, minúsculas y sin importancia alguna. Mas si persuadido por vosotros, digo también que lo mejor, y con gran excelencia, consiste en ser capaz de dar cima a un discurso bien y bella-
d mente compuesto ante un tribunal o cualquiera otra asamblea, ya estoy oyendo todo lo peor de boca de otros de aquí mismo y de la de ese hombre, mi sempiterno objetante, porque su parentesco conmigo es tan cercano que su casa es la de mi mismo yo.

σωφρονῶμεν· οὐ γάρ που θέμις τῷ ὀρθῶς λέγοντι μὴ
συγχωρεῖν.

ΙΠ. Ἀλλὰ δή γ', ὦ Σώκρατες, τί οἴει ταῦτα εἶναι ξυν-
άπαντα; κνήσματά τοί ἐστιν καὶ περιτμήματα τῶν λόγων,
ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, κατὰ βραχὺ διῃρημένα· ἀλλ' ἐκεῖνο καὶ
καλὸν καὶ πολλοῦ ἄξιον, οἷόν τ' εἶναι εὖ καὶ καλῶς λόγον
καταστησάμενον ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν βουλευτηρίῳ ἢ ἐπ'
ἄλλῃ τινὶ ἀρχῇ, πρὸς ἣν ἂν ὁ λόγος ᾖ, πείσαντα οἴχεσθαι b
φέροντα οὐ τὰ σμικρότατα, ἀλλὰ τὰ μέγιστα τῶν ἄθλων,
σωτηρίαν αὑτοῦ τε καὶ τῶν αὑτοῦ χρημάτων καὶ φίλων.
Τούτων οὖν χρὴ ἀντέχεσθαι, χαίρειν ἐάσαντα τὰς σμικρο-
λογίας ταύτας, ἵνα μὴ δοκῇ λίαν ἀνόητος εἶναι λήρους καὶ
φλυαρίας ὥσπερ νῦν μεταχειριζόμενος.

ΣΩ. Ὦ Ἱππία φίλε, σὺ μὲν μακάριος εἶ, ὅτι τε οἶσθα ἃ
χρὴ ἐπιτηδεύειν ἄνθρωπον, καὶ ἐπιτετήδευκας ἱκανῶς, ὥς
φῄς· ἐμὲ δὲ δαιμονία τις τύχη, ὡς ἔοικεν, κατέχει, ὅστις c
πλανῶμαι μὲν καὶ ἀπορῶ ἀεί, ἐπιδεικνὺς δὲ τὴν ἐμαυτοῦ
ἀπορίαν ὑμῖν τοῖς σοφοῖς λόγῳ αὖ ὑπὸ ὑμῶν προπηλακίζομαι,
ἐπειδὰν ἐπιδείξω. Λέγετε γάρ με, ἅπερ καὶ σὺ νῦν λέγεις,
ὡς ἠλίθιά τε καὶ σμικρὰ καὶ οὐδενὸς ἄξια πραγματεύομαι·
ἐπειδὰν δὲ αὖ ἀναπεισθεὶς ὑπὸ ὑμῶν λέγω ἅπερ ὑμεῖς, ὡς
πολὺ κράτιστόν ἐστιν οἷόν τ' εἶναι λόγον εὖ καὶ καλῶς
καταστησάμενον < τὶ > περαίνειν ἐν δικαστηρίῳ ἢ ἐν ἄλλῳ
τινὶ συλλόγῳ, ὑπό τε ἄλλων τινῶν τῶν ἐνθάδε καὶ ὑπὸ τού- d
του τοῦ ἀνθρώπου τοῦ ἀεί με ἐλέγχοντος πάντα κακὰ ἀκούω.
Καὶ γάρ μοι τυγχάνει ἐγγύτατα γένους ὢν καὶ ἐν τῷ αὐτῷ
οἰκῶν· ἐπειδὰν οὖν εἰσέλθω οἴκαδε εἰς ἐμαυτοῦ καί μου
ἀκούσῃ ταῦτα λέγοντος, ἐρωτᾷ εἰ οὐκ αἰσχύνομαι τολμῶν
περὶ καλῶν ἐπιτηδευμάτων διαλέγεσθαι, οὕτω φανερῶς
ἐξελεγχόμενος περὶ τοῦ καλοῦ ὅτι οὐδ' αὐτὸ τοῦτο ὅ τί ποτ'
ἔστιν οἶδα. — Καίτοι πῶς σὺ εἴσει, φησίν, ἢ λόγον ὅστις

304 a 6 κνήσματα F : κνίσματα TW || **c** 8 < τὶ > περαίνειν Winckelman.

Cuando, pues, entro en la casa de mi yo y me oye decir semejantes cosas, pregunta si no tengo vergüenza de dialogar tan osadamente sobre asuntos de belleza, después de estar tan al descubierto acerca de lo Bello que no sé ni *qué es.*
e *"Pues, ¿cómo sabrás"*, —me dice—, *"si un razonamiento u otra cosa cualquiera está o no bellamente compuesta, ignorante de lo Bello?, y ¡todavía crees que en tal estado te es mejor vivir que morir!"*.

Y entonces me pasa lo que digo: me maltratáis e insultáis vosotros y me maltrata aquél. Pero tal vez valga la pena de soportarlo todo, pues nada tendría de extraño que redundara en bien mío. Porque tengo para mí, Hipias, que nuestra conversación me ha resultado beneficiosa, pues me parece haber llegado a entender qué es lo que dice aquel refrán: *"difícil cosa es lo Bello"*.

NOTAS AL HIPIAS

282 b.

—1) *"ostentación de sí"*, ἐπιθείξεις, demostraciones públicas de su saber para darse a conocer. Se trata de una demostración superficial (ἐπί) frente a la demostración a partir de principios (ἀπόδειξις) de que se servirá la ciencia personalmente neutral.

—2) Según Platón (*Teeteto*, 151 b), Sócrates enviaba a *"su amigo"* Pródico los jóvenes mejor dotados para la moral que para la ciencia verdadera. Pródico era sobre todo célebre por sus distinciones sutiles entre palabras sinónimas, y Platón alude a él más de una vez (Cf. *Platon, oeuvres complètes*, G. Budé. tom. II: Hipias mayor, a cargo de A. Croiset; lo citaremos con A. C. y la página correspondiente. Para esta nota, p. 9).

283 a.

Anaxágoras de Clazomene en Asia menor llegó a Atenas hacia el 460 a. C. y pasó allá unos treinta años en compañía de Pericles y del círculo de intelectuales. Se le acusó de impiedad por su libro sobre *"La naturaleza"* y terminó su vida en Lampsaco. Acerca de la doctrina de Anaxágoras véanse los textos más importantes traducidos y comentados en el vol. II de *Presocráticos* (edic. Colegio de México, 1944, p. 93-115). Nótese que la palabra sofista no tiene en este lugar un sentido peyorativo.

284 a.

"lo más venerado y venerando", τιμιώτατον. Aquí he traducido la palabra εὔνομος por *"bien gobernadas"*. En 283 e, por *"de buenas y bellas leyes"*, porque εὖ significa de vez ambas cosas en griego. Recuérdese la fusión helénica, en un imperativo estético-moral, de καλόν (belleza) y ἀγαθόν (bondad) en la palabra καλοκἀγαθία. Igual fusión se da en el adverbio εὖ.

284 d.

—1) *"En beneficio de la Ciudad"*, ὠφελείας ἕνεκεν. Recuérdese que esta finalidad de las leyes buenas: *"ser en beneficio de la ciudad"* quedará plasmada en la definición ya clásica de ley *"ordinatio rationis in bonum commune"*, etc. En rigor habría que ver si a tenor de este texto platónico habría que traducir ὠφέλεια por *"ayuda"* y no por *"beneficio"*, es decir, para *"el Bien"*, pues la ley tiene dos finalidades al menos: una asegurar el orden, estabilizar las relaciones sociales, dando a lo social una cierta inmovilidad y firmeza semejantes al orden físico y al del ser; y, *otra,* tender hacia el bien. Ordenación hacia el *ser* (hacia lo más estable) y hacia el *Bien.* Y habrá que ver si la oposición que se halla entre ser y deber ser, entre ser y valor, no repercute constantemente en la estructura y aplicación de las

leyes. Aquí hallamos un caso en que se prefiere la *estabilidad* social al imperativo moral de tender hacia lo Optimo.

—2) *"No dar con el Bien"*, ἀγαθοῦ ἁμάρτωσιν. He puesto en mayúscula *Bien*, porque se ve en el contexto que Sócrates habla del *Bien absoluto* o supremo. *El Bonum commune* tiene que estar, en última instancia, regulado, por el *Bonum absolutum*, si no se quiere convertir a la sociedad y su orden en una institución más de *hecho* que de *derecho* y más *de derecho* que de *moral*. Por este mismo motivo de centramiento de la Ley en el Bien he escrito Ley con mayúscula.

285 c.

—1) *"procedimientos lógicos"*, λογισμός. No puede traducirse por *"aritmética"* porque en primer lugar, la aritmética no se cultivaba como ciencia aparte. Segundo, porque acaba de decir Hipias con todas las letras que la mayoría de los lacedemonios no sabían ni *contar*, ἀριθμεῖν; λογισμός significa o bien procedimientos prácticos de cuentas, o bien procedimientos *lógicos* de discursos. No queda libre, a tenor de los textos anteriores, sino esta última interpretación.

—2) *"virtudes de las letras"*, etc. γραμμάτων δύναμις; donde es de notar que habla de aspectos no solamente estáticos, cual la disposición de las letras en una palabra, sino de componentes dinámicos de ritmo, armonía. Recuérdese que la lengua griega era por aquellos tiempos hablada con ritmo y armonía más destacados que los de nuestras lenguas.

286 d.

—1) *"Qué es lo bello"*, τί ἐστι τὸ καλόν; primera forma de proponer Sócrates la cuestión. Véase para su significación la *"Introducción"* (introducción filosófica. I. 1. A).

—2) *"Qué es lo Bello en sí mismo"*, αὐτὸ τὸ καλόν. Para la fuerza de esta fórmula véase el lugar citado (B).

286 e.

"sabes con saber de ciencia", ἐπίστασαι; a distinguir cuidadosamente de *"saber con saber de ideas"* (εἰδέναι εἶδος).

287 c.

"¿Hay algo así como Justicia?", ἔστι τι τοῦτο Δικαιοσύνη. Nótese que esta frase tiene sentido platónico, de ideas en sí, cual modelos de los que hay que participar para poder ser de alguna manera justos, sabios, etc. Por este motivo he puesto en mayúscula Justicia, Sabiduría, etc.

288 a.

"Lo bello en persona", αὐτὸ τὸ καλόν. Cf. para esta fórmula la *Introducción filosófica* (I. 1. A. b).

288 e.

"bello en comparación con", καλὸν πρός. Para este nuevo giro de la cuestión véase *Introducción filosófica* (I. 1. A. c).

289 a.

De Heráclito. Cf. *Presocráticos*, vol. II, *edic. cit.*, p. 30. Sentencia 83.

289 b.

De Heráclito. Cf. *edic. cit.* Sentencia 84.

289 d.

—1) *"transforma en bello todo cuanto con aquella su idea se junta"*, ἐπειδὰν προσγένηται ἐκεῖνο τὸ εἶδος: *"universal adorno"*, πάντα κοσμεῖται: *"con aquella su idea se junta"*, donde emplea Platón el término de εἶδος, *idea concreta.* Se trata de una *transformación* o cambio de expresión de la cosa, sin alteración en su ser mismo. Cf. *Introducción filosófica* (I. 2 c).

—2) *"que, sobreañadido, se transfiguran en bellas"*, προσγενομένου αὐτοῦ καλὰ φαίνεται; se trata de una *"sobreañadidura"* (προς-γένεται) que no afecta al orden del ser sino al del *aparecer* (φαίνεται).

290 b.

Se trata de la célebre estatua *"cryselefantina"*, oro-marfileña, que estaba en el Partenón y que no se ha de confundir con la *Prómachos* que se encontraba en el exterior del templo. (a. c., p. 20).

290 d.

"lo apropiado a cada cosa eso es lo que la hace bella", ὃ πρέπῃ ἑκάστῳ τοῦτο καλὸν ποιεῖ ἕκαστον. Véase para esta nueva definición la *Introducción filosófica* (B. I. 1).

291 d.

"que ya no parezca fea en ninguna manera ni a nadie ni jamás", μηδέποτε αἰσχρὸν μηδαμοῦ μηδενί. Sobre este nuevo plan absoluto véase la *Introducción filosófica* (I. 1. A. c).

291 e.

Sobre el significado de esta nueva definición, véase *Introducción filosófica* (B. a).

293 a.

—1) *"Al otro mundo con él"*, Βάλλ' ἐς μακαρίαν. A C. traduce esta frase, al parecer corriente, por *"qu'Hades t'emporte"* (p. 25). *"que el infierno se te lleve"*, aunque Hades no es sino la región de los muertos en que no son visibles con la luz ordinaria, pues están constituidos por una

luz invisible, por radiaciones ultravioletas o infrarrojas, como diríamos en lenguaje moderno. La frase griega literalmente dice: *"arrójalo a la (región) bienaventurada"* (μακαρίαν).

—2) *"No son ni reverentes"*, οὐδ' εὔφημα *"son malas palabras"*; δύσφημον y εὔφημον llevan implícito un cierto carácter sagrado de alabanzas divina o de blasfemia.

294 b.

—1) *"todas las cosas bellas 'son' bellas"*, πάντα καλό ἐστιν. Sobre este plan óntico véase en la *Introducción filosófica* (I. 1).

—2) *"por obra del exceso"* τῷ ὑπερέχοντι. Nótese que la palabra ὑπερ-έχον está emparentada con la de ὑπερ-βολή, que forma uno de los extremos con la ἔλλειψις o defecto, que según el imperativo estético-moral de los griegos hay que evitar, a fin de quedarse en el justo medio, en lo *"medido-mesura"* (μέτρον, μέσον).

—1) *"quizá no pueda lo apropiado mismo, ni otra cosa alguna, hacer que las cosas, además de ser bellas, lo parezcan"*, φαίνεσθαι καὶ εἶναι ποιεῖν οὐ μόνον καλὰ οὐκ ἂν ποτε δύναιτο τὸ αὐτό, ἀλλα οὐδὲ ἄλλο ὁτιοῦν.

Esta oposición entre *ser* y *parecer* lo que se es, atacaría por su base la identidad real entre ser y verdad, de modo que todo ser tenga que ostentar, para un entendimiento humano, espiritual puro o divino, lo que es. Pero sin poner la cuestión en este terreno radical de ontología.

—2) tal vez la oposición pudiera reducirse y limitarse a *ser bello* y *parecer bello*, es decir: hay una oposición entre el orden del ser y el orden de los valores estéticos, oposición que, en principio, se superaría sosteniendo que los valores (estéticos, morales...) no son estrictamente hablando del orden del *ser*, no pueden llegar a ser esencias.

295 c.

"Sea bello lo Util", καλὸν, χρήσιμον. Sobre esta nueva definición véase la *Introducción filosófica* (B. II. 2).

295 d.

"llamamos bello a lo útil y para lo que lo sea", τὸ χρήσιμον καὶ ᾗ χρήσιμον καὶ πρὸς ὃ χρήσιμον καλὸν φαμεν εἶναι. Nótese que en virtud de la fusión helénica en un solo imperativo, estético-moral, de καλόν y ἀγαθόν, el régimen relacional propio entre nosotros de lo bueno, bueno para πρὸς, se extiende a lo bello; y así el griego dice *"bello para"*. Por esta vinculación entre bello y bueno, y la consiguiente comunicación de la relación *"para"* puede Sócrates, sin gran extrañeza, relacionar en un primer intento *bello y útil* (pues a ambos conviene lo de *"para"*, bello (para), útil (para), bueno (para).

296 d.

"mientras sea potente y útil para lo bueno", τὸ χρήσιμον καὶ δυνατόν ἐπὶ τὸ ἀγαθόν. Recuérdese que para Platón, lo Bueno es constitutivo del Absoluto, y, de consiguiente, todo tiene que converger mediata o inmediatamente en él, y esta convergencia se expresa por la relación *"para"*. Que todos los valores converjan en uno solo, formando un universo, es cosa que discutirá la filosofía moderna de los valores.

296 e.

Platón distingue entre χρήσιμον y ὠφέλιμον· Lo Util sirve para un fin, y más en especial puede ser puesto en conexión con El Bien, que es el Fin absoluto. En cambio, ὠφέλιμον significa lo *Beneficioso* "para mí", es decir, incluye un centramiento de los valores y valoraciones en el sujeto individual, en sus conveniencias.

297 d.

Pues equivalía a deshacer la fusión típicamente helénica entre bondad y belleza, sellada en la unitaria palabra καλοκἀγαθία.

298 a.

Para la valoración justa de la partícula διά, véase la *Introducción filosófica* (B. II. 4).

298 d.

—1) Platón no emprende aquí esta demostración de que la belleza que puede darse en leyes y hazañas tiene que ser colada e intervenida por vista y oídos, pero recuérdese que, según el proceso dialéctico ascendente, forman una *unidad* de dirección y como *partes* del mismo camino la belleza de los cuerpos, la de las hazañas, la de las ciencias (*Banquete*, 210 a sq). Para estudiar esta filtración de toda clase de belleza a través de la vista y oídos habría que desarrollar también la escala de valores que Platón propone en el *Filebo* y que brevemente queda estudiada en la *Introducción filosófica* (B. II. 4).

—2) *"dividir por una definición"*, ἀφωρίζειν, en cuanto que toda definición incluye una última diferencia por la que la cosa definida se separa esencialmente de las demás. En Platón predomina el aspecto *divisor* de la definición, porque para él los géneros superiores que, en Aristóteles aseguran la continuidad *genealógica* de las diferencias, en Platón no tienen forma de género, sino que son ideas tomadas aparte y divididas de las demás. No puede hablar Platón de *"animal"* sino sólo de *"animalidad"*, ni de *"cuerpo"* sino de *"corporeidad"*, etc., que en esta forma abstracta cada uno de estos conceptos tiene forma de *eidos*, de ideas visible en sí y para sí (εἶδος τι). Desde el momento en que, con Aristóteles, las ideas sean esencialmente

ideas "de" (εἶδος τινός) y no ideas en sí (εἶδός τι), la definición no será primariamente divisora.

299 a.

Nótese la contraposición *"entre bello de ver"* con los ojos corporales (ὁρᾶσθαι), y bello de *"ver con ideas"* (εἰδέναι).

299 d.

"en el ser mismo de deleite", τῷ ἡδύ εἶναι. Para este punto véase la *Introducción filosófica* (B II. 4).

300 a.

Nótense las palabras: *"algo de idéntico"*, τι τό αὐτό; *"algo común bien determinado"*, τὸ κοινὸν τοῦτο, *"está en ambos por común manera"*, ἔπεστι κοινῇ. Todos estos aspectos pertenecen al orden del ser, y pretenderían tratar la belleza como un ente o algo de los entes, como un universal.

300 c.

El juego de palabras del texto griego, —cumplido irónico que Platón dedica al virtuosismo de Hipias en estos menesteres—, λέξεως λόγων —no puede ser reproducido exactamente en castellano. Lo hemos hecho ampliando un poco la significación estricta de *léxico y de lógicas*.

301 b.

Para este pasaje véase en la *Introducción filosófica* (B. II. 4).

301 c.

—1) El texto griego trae aquí cuatro adverbios con la misma terminación, juego muy del agrado de Hipias y de Gorgias: ἀλογίστως, ἀσκέπτως, εὐήθως, ἀδιανοήτως.

—2) Suidas trae este proverbio en la forma siguiente: ζῶμεν γὰρ οὐχ ὡς ἐθέλομεν, ἀλλ' ὡς δυνάμεθα, *"vivimos no como queremos sino como podemos"*.

301 d.

"Eminencia", βέλτιστε. La ironía que rezumaba este epíteto no está exagerada con la traducción dada.

301 e.

"continuidad racional de la realidad", διανεκῆ λόγῳ τῆς οὐσίας. He traducido aquí el término οὐσία por realidad. No puede sacarse suficientemente de este pasaje en qué consista esa continuidad racional o lógica de lo real. A no ser que lo reduzcamos, a tenor del contexto inmediato, a que todos los predicados sean distributivos, que convengan al todo y a la vez a los individuos.

302 c.

"Por una realidad perteneciente a ambos", ᾧ (εἶναι) ἀμφότεραι. Sócrates trata una vez más los valores en plan de seres; de ahí que no sepa ni inicialmente resolver las dificultades que se siguen de suponer que el predicado *"bello"* sea o distributivo o colectivo.

303 b.

"irracional", ἄρρητον, "racional", ῥητόν. A. C. traduce por *fraccionario y entero* estas dos palabras. Me parece más acertada la traducción de N. Fowler que es la que seguimos aquí. Platón emplea el término ἄρρητον y el de ρητόν en la *República* (VIII, 54 B-D); y se ve, por el problema que allí plantea, que se trata de números racionales (*decibles*, en número finito de cifras, regidas por ley sencilla).

La misma terminología para designar los números racionales e irracionales encontramos en Euclides (*Elementos*, libro X, Definición IV), sólo que designa "racional" con el término clásico ῥητόν, e irracional con el de ἄλογος.

303 e.

"inocentes y buenos", ἀσινέσταται, βέλτισται. Para valorar filosóficamente estas valencias de deleites valiosos estéticamente véase la ***Introducción filosófica*** (B. II. 4).

FEDRO

(O SOBRE LO BELLO. ETICO)

Lugar y tiempo del diálogo hablado: Atenas. Hacia el 416 a. C.

Personas:

SÓCRATES. Ateniense. De unos 54 años. Filosofante dialéctico.

FEDRO. De Mirrino. Atica. De unos 35 años. Amante de toda clase de discursos. Compositor de ellos.

Lugar y tiempo del diálogo transcrito. Atenas. Academia. Hacia el 380.

ARGUMENTO

PRIMERA PARTE

Plan general de "Fedro"

TRASCENDENCIA

Abarca los estadios siguientes:

1.1 La naturaleza del alma es, por esencia, capaz de trascendencia real.

1.2 La trascendencia natural del alma se pone en acto por obra de la locura divina. Función trascendente de la locura.

1.3 La trascendencia natural del alma no llega a la locura de amor divino sino mediante el recuerdo de la Verdad a la vista de la Belleza. Función trascendente de la Belleza.

INTRODUCCION FILOSOFICA

1.1 *La naturaleza del alma es, por esencia, capaz de trascendencia real.*

Distingue Sócrates tres métodos para hablar de la esencia del Alma.

—a) fijar su idea (ἰδέα 246 a), "asunto de divina (θείας) y larga disquisición" *(Ibid)*.

—b) investigar la naturaleza (φύσις) del alma por lo que de ella nace y se echa de ver, es decir, por sus propiedades (πάθη) y acciones (ἔργα), lo cual es tema y problema propios de demostración (ἀπόδειξις) que requiere ciertos y determinados principios (ἀρχή) (245 a, e).

—c) llegar a la idea mediante símiles (εἰκών) o mitos (246-248).

Estos tres procedimientos tienen diversos alcances según Platón. El alma, en cuanto tal, es una; es bloque anímico, como si dijéramos que Agua no es, en natural estado, gota sino Mar; que el estado natural del Agua es el de formar ese bloque magnificiente, con-

tinuo y elásticamente ondulable que es el Mar. Por esto habla Sócrates de ψυχὴ ἡ πᾶσα (245 c), de Alma total, de el Alma total ψυχὴ ἡ πᾶσα (246 b), que así leo este pasaje controvertido, en vez de (πᾶσα ἡ ψυχὴ y de ψυχὴ πασα), o de Alma la total que tiene a su cuidado todo lo inanimado y el Cielo íntegro (246 b) en bloque y en unidad, porque es de notar y repetir que para el heleno la unidad del Mundo era lo primario y lo primariamente sentido y sólo en lugar secundario y como desgarramiento notaba su incipiente individualidad; y *a fortiori* la multitud sensible tuvo que conquistar mediante largos y dificultosos procesos sus derechos a la individualidad. Para llegar a la primacía del individuo sobre el Todo habrán de pasar muchos más siglos que los transcurridos hasta Sócrates desde los comienzos de la filosofía griega.

Además, el hylozoísmo o animismo sutil que impregna toda la filosofía griega clásica confirma la interpretación dada.

Pues bien: de esta Alma global hay que dar una idea (ἰδέα). Y para ello precisa distinguir delicadamente con Platón entre idea (ἰδέα) y eidos (εἶδος) o idea especial y concreta, forma o figura eidética especial. (Cf. Cl. III. 1).

Nótese un texto característico para este punto: ψυχὴ ἡ πᾶσα... ἄλλοτ' ἐν ἄλλοις εἴδεσιν γιγνομένη. "Alma, la total, nace en varios con varias formas eidéticas". Se trata, por tanto, de saber en qué consiste la idea de Alma la total, y ver cómo tal Idea da origen, al nacer en diversas cosas, a ideas derivadas, a formas eidéticas (εἴδεσιν), a especies eidéticas (Cf. 253 c, d), o eídoses, brevemente.

La idea, en cuanto tal, tiene dos oficios propios:

a) ser principio (ἀρχή).

b) ser guía (ἄγειν).

No hay inconveniente en que una idea especial (eidos) haga de idea o ejerza las funciones especiales de toda idea: las funciones ideales de principio y guía. Y así: "dividir por dos" o dividir en dos mitades puede tomarse como un eidos o idea concreta, a saber: el número fraccionario $1/2$, —y en este caso el número racional $1/2$ es un número entre tantos, con propiedades concretas, localizadas dentro del dominio de los números racionales; y puede además actuar como idea o método, como procedimiento constructivo y demostrativo y aun como método filosófico.

Entre dicotomía y $1/2$ hay, pues, la relación sutil de idea a eidos. La dicotomía hace de principio constructivo y demostrativo

en ramas diversas del saber, —teoría platónica de la jerarquía entre ideas especiales (eide), argumento zenoniano contra pluralidad sensible..., y de guía, pues hacia una idea pueden converger otras cosas, tender hacia ella. Que por este papel central y atrayente llama Sócrates al Absoluto Ἰδέα Ἀγαθοῦ: Idea de Bien y no εἶδος Ἀγαθοῦ, Bien eidético. Un eidos posee siempre y en cuanto tal una forma concreta y especial, lo cual hace que pueda ser intuido en sí mismo; mas, en virtud de la concreción, las demás cosas o ideas concretas en cuanto tales pueden centrarse en ella.

De aquí que la frase platónica: δύο τινέ ἰδέα ἄρχοντε καὶ ἄγοντε (237 d), —dos ideas, principios y guías— descubra, sin que quede lugar a duda, las dos funciones propias de toda idea en cuanto tal, aunque un eidos concreto pueda actuar a veces como idea, —½ como dicotomía; el valor concreto "justicia", como "ideal jurídico" de una sociedad; la virtud especial de la "caridad", como idea de otro tipo de sociedad...

Preguntar, pues, por la Idea de una cosa no es, ni de mil estadios, lo mismo que preguntar por su eidos. Pudieran, en efecto, darse mil cosas y eídoses que por su demasiada concreción y especialización no pudieran ya actuar con funciones de Idea, con virtud de Ideales, como no todo hombre corriente es capaz, en un Estado normal, de hacer de símbolo o de héroe nacional, ni aun de simple dechado de virtudes ciudadanas.

Volviendo a la cuestión concreta que nos ocupa, parece que Platón distingue tres tipos de cosas:

—1) Alma la total posee Idea, además de que tal vez tenga un eidos peculiar suyo: una idea concreta con propiedades entitativas poseídas por su ser (οὐσία, Cf. I. 2).

—2) Las almas inferiores, que poseen también Idea, sólo que en formas confusas y derivadas;

—3) las demás cosas poseerán, cuando más, eídoses o formas eidéticas propias, mas ya no tienen en manera alguna Idea.

¿Cuáles son los matices propios que constituyen al Alma total en su Idea, es decir: en principio y guía?

—1) Tendencia hacia lo Optimo, ἐφίεσθαι τοῦ ἀρίστου (237 d, e); que es salir disparado (ἵημι) hacia (ἐφ, ἐπὶ) un término trascendente (ἐπὶ, ἐπέκεινα) que es precisamente lo Optimo, o sea: con otra terminología platónica, hacia la Idea de Bien. Y es muy natural

que una idea inferior salga disparada y lo esté ya hacia la Idea Absoluta de Bien, apenas se le quiten los obstáculos. Lo que transforma el ser del Alma total en Idea es su tendencia hacia el Absolutamente Bueno, es decir: su trascendencia, en sentido activo de esta palabra. Y añade aquí Platón que tal trascendencia o tendencia ascensional hacia lo Optimo es "especie de pensamiento adventicio", ἐπίκτητος δόξα (237 d), contraponiéndola a la tendencia o apetito por los placeres que es innata (ἔμφυτος, *ibid.*). Lo cual significa que la trascendencia del alma, la apetencia por el Absoluto, o su tendencia hacia lo Optimo no es constitutivo intrínseco y permanente del ser y naturaleza del alma, sino algo así como inspiración sobrenatural y don divino, lotería o suerte divinas, que de estos términos se sirve Platón para designar la locura divina, el endiosamiento (ἔνθεος), el entusiasmo (ἐνθουσιάζειν, θεός) que en el Alma infunde dios a fin de levantarla a una especie de Amor que no es Daimonio, como en el "Banquete" (202 e-204 c), sino un cierto Dios, como se verá adelante (θέον τινά, 242 d).

Por tender el alma hacia lo Optimo abarca y comprende todo lo inferior y lo ordena hacia lo Absoluto; función totalizadora propia de las Ideas en cuanto tales.

Y si damos a la palabra "pensamiento" su fuerza etimológica de "pensare": ponderar o estar gravitando hacia un término mientras se entiende algo, podremos interpretar la frase platónica: δόξης ἐπὶ τὸ ἄριστον λόγῳ ἀγούσης καὶ κρατούσης τῷ κράτει σωφροσύνη ὄνομα, (237 e-238 a) de la siguiente manera: "no todo acto de entender cualquier objeto real o ideal es acto con gravitación y ponderación", —y es concepto y es peso; a los conceptos les sobreviene a veces el ponderar o gravitar, el tender hacia un término, en especial una tendencia hacia lo Optimo, que los hace ser no sólo concepto "mío", sino por el que el alma cae y se precipita sobre el Absoluto, sobre la Idea de Bien; conceptos ponderantes guían (ἀγούσης) y dominan con fuerza (κρατούσης); cuando tal dichosa ventura o lotería divina le cae a un concepto recibe el nombre de concepto salvador, de sensatez salvadora (σῶς φρόνησις).

Los términos de ὁρμή (aperitivo excitante), ἐπίβασις (escalón), ἐπαναβαθμός (gradación ascendente), ἐφίησις (disparo o tendencia ascensional y trascendente), ἰέναι, ἐπανιέναι (ir, ir hacia arriba, trascender) se hallan en Platón siempre que expone un proceso trascendente; de esos que sacan del quicio de la esencia, concepto y especie a una cosa y la remiten y enderezcan hacia el Absoluto.

Una realidad —ser, naturaleza— adquiere el modo o modalización de Idea cuando se pone en trascendencia, en convergencia hacia el Absoluto.

—2) El alma adquiere modos o modalización de Idea cuando se le da el espectáculo del Ser o de los seres en su calidad de verdad.

Notemos ante todo unos textos platónicos que Platón mismo hace preceder de solemne admonición: "hay que atreverse a poner en palabras lo verdadero, puesto que sobre Verdad razonamos" (247 c).

¿Para qué tanto atrevimiento?: para poder decir lo siguiente: "una realidad que lo es de verdad, οὐσία ὄντως οὖσα, sin color alguna, sin figura e intangible, espectáculo exclusivo (μόνον) para ese piloto del alma que es la inteligencia (νοῦς), objeto peculiar de la ciencia verdadera..." (248 c); y "el alma contempla y se da el espectáculo (θεασαμένη) de lo que es ser en realidad de verdad" (ὃ ἔστιν ὂν ὄντως 247 e): y "toda alma humana ha contemplado ya por naturaleza los seres en su realidad" (249 e). Todo lo cual se resume en la afirmación de que el alma conoce, por naturaleza y esencia, y trae conocidos a este mundo: —a) el ser en cuanto ser, el ser en su realidad de verdad, ὂν ὄντως; —b) los seres (τὰ ὄντα) en su realidad de verdad o en cuanto Ser. (Cl. III. 1; IV, 1, 2, 3).

No explica aquí Sócrates qué deba entenderse por Ser, ni por ese encarecedor adverbio que es ὄντως; en realidad de verdad (Cl. IV, 1, 2, 3). Como dirá él mismo más tarde en el "*Sofista*": "hasta hace un momento nosotros creíamos entenderlo; ahora estamos perplejos" (233 a): tenía Sócrates, como todos los hombres, el concepto natural de ser y de realidad.

Sócrates reconocerá en frase justísima que todos "tienen que servirse (χρῆσθαι) para todas las cosas (περὶ πάντα) y de cierta manera (που) de ser (εἶναι)". (*Sofista*, 252 c); pero, arrebatado por la natural tendencia helénica a poner todo en estado de ἀπόφανσις, a plena luz, en conceptos claros (σαφές) y distintos (διαίρεσις, ὁρισμός) no se preguntó si tal vez habría conceptos cuyo natural estado fuera el de una cierta confusión y vaguedad teórica, destinados como están a un cierto uso (χρῆσθαι) del entendimiento para ciertos tratos con todos los seres, así en bloque, sin distinción; conceptos semejantes al aspecto global de bosque, rebaño, nube, y que se desvanecen por estructura cuando uno se aproxima a ellos en plan de verlos clara y distintamente.

Pero este punto no cabe aquí sino por alusión.

El concepto de Ser (ὄν) tiene, pues, en cierta manera la estructura de Idea y no la de eidos. En efecto: no es por de pronto ninguna idea concreta, —cual las de dos, circunferencia, hombre, caballo, dios, sol... todo eidos—, o idea especial, es definible y expresable en conceptos claros, distintos y adecuados. El ser, por el contrario, se nos desvanece cuando uno intenta captarlo en sí y a solas; dar de él una definición, explicarlo y explicitarlo o separarlo de todos los seres, puesto que con todos está fundido y todos tienen que serlo hasta su más íntima entraña, so pena de ser no sólo no ser (οὐκ ὄν), pero ni siquiera tal ser. Y, con todo, el concepto de ser actúa de principio y guía en dirección a Absoluto. Tal y tanta es su fuerza resumitiva y abarcante que bajo sus pretensiones de extensión comprende todo ente, real o de razón, creado o increado, material o espiritual, finito o infinito; todos y cada uno es ser. Tal pretensión de absoluta universalidad, que hasta el Absoluto intenta incluir en el campo de su predicación, es componente propio de Idea en cuanto contrapuesta a eidos o ideas de aplicación y extensión restringidas y bien delimitadas. Del concepto de ser parte (principio) toda predicación y explicación, y hacia él tiende (guía) toda escala ordenada de predicados. Y todo esto lo posee sin tener, ni poder tener o precisamente por no poder tener concepto claro, distinto y adecuado. Es el de ser un concepto instrumental, de uso necesario, con la frase platónica citada, escurridizo para la inteligencia (νοῦς), no conducible a plena luz (ἐμφανίζειν) (*Sofista,* 244 a). Por esta su misteriosa y universal virtud, el alma que por nacimiento lo posea, que se lo encuentre en sí misma cual con insospechado tesoro, tendrá no sólo naturaleza (φύσις) sino esencia (οὐσία) e Idea (ἰδέα), además de esotras posesiones más delimitadas, acotadas y definibles, cada una de por sí, que son los eidoses o ideas especiales, —de $\sqrt{2}$, e, circunferencia, hombre, Dios, animalidad...

Por poseer el Alma, toda alma, la idea de ser, el alma es trascendente y puede preguntarse por cuál es su Idea.

Por otra parte la Idea de Ser, propiedad de la esencia o entidad del alma, permite e impele a poner respecto de cada cosa concreta (χρῆμα, πρᾶγμα) la cuestión acerca de lo que es en realidad de verdad (ὄντως); hacerle a cada una su balance entitativo. De ahí que considerar de intento un ente concreto especial (ὄν) en cuanto (ᾗ) ente (ὄν ᾗ ὄν, en frase aristotélica) o en lo que de Ser tenga, de grado de vinculación o absorción en el Ser, sea pregunta trascendente, y no lo sean preguntar por: cuánto de agua tiene una naranja, cuánto de sal tiene el Mar; ni aquellas otras primitivas

de la filosofía helénica por las que Tales, Heráclito, Anaximandro... caracterizaban todos y cada uno de los seres en cuanto Agua, Fuego...

La presencia y posesión misteriosa y las faenas sutiles y absolutas que el concepto de Ser impone y permite a la mente humana tomaron la palabra una vez en un hombre, maravilloso altavoz del mundo y de sí; y le obligaron a decir y hablar en forma de mito, de ese mito extraordinario que vamos comentando.

Que toda alma humana (249 e) haya contemplado en un mundo anterior, supraccelestial (247 c) al Ser y a los seres en su realidad de verdad, en el Ser, es una forma de expresar el apriorismo de tal concepto; su anterioridad a toda explanación en seres muchos y variados, su universalidad inmediata que no aguarda a hacer la suma y recuento de todos y de cada uno para decirse de todos; su absolutismo e independencia de cada ser, por muy sublime que sea, pues sin averiguarlo permite decir que es ser, que es o no es, que no puede ser y no ser. Y ante tal apriorismo, universalidad y absolutismo de nuestro concepto natural e innato de ser, todos los seres son iguales: en el concepto mismo de ser, tal cual no es dado, y lo usamos en el uso espontáneo, no se hacen distinciones ni se reconocen privilegios a nadie.

Sócrates, como buen griego, intentará, en el *"Sofista"* sobre todo, poner en claro la constitución de ser; y caerá en una explicación restringida, en un tipo de ser que será, —aceptémoslo benévolamente—, el tipo de ser por excelencia, mas no el ser en cuanto ser ni más ni menos.

De este punto se hablará inmediatamente.

Mas eso de Alma total es una reconstrucción que nuestras almas particulares hacen partiendo del concepto de Ser en cuanto tal, tal como en ellas se halla, que es en estado de decadencia, de alicaimiento. ¿Cuál es el matiz propio que la Idea de ser toma cuando se halla en un alma caída en este mundo sensible y movible?

Es problema de que se tratará al hablar de la Decadencia de alma; lo mismo que será objeto de estudio ver hasta qué punto y límite el recuerdo (ἀνάμνησις) permite reconstruir la Idea pura de ser y el estado primitivo de Alma.

Las demás cosas, los tipos de cuerpos, sólo poseen, cuando más, eídoses o ideas especializadas, —de Agua, Sol, Aire, elipse...; mas no, la Idea de Ser, ni ninguna otra Idea en el rigor de esta palabra. Cada una de ellas es una cosa especial; tiene un eidos peculiar;

mas no, ese componente de universalidad, de absolutismo, de apriorismo exclusivo de toda Idea.

Sólo a cosas que en su ser sean alma —y en la medida en que lo sean— se les puede preguntar por su Idea; por los componentes absolutos, universalísimos y *a priori* que en ellas se encuentren; y la base o sujeto de tales aspectos trascendentes es y se llama esencia (οὐσία). Las demás cosas no tienen en rigor esencia, sólo poseen naturaleza (φύσις).

Naturaleza del alma

La trascendencia del alma se funda, propiamente hablando, en su esencia o entidad (οὐσία); y los componentes intrínsecos de la trascendencia son, en la esencia del alma, dos: —1) tendencia hacia lo Optimo (ἄριστον); —2 Idea de Ser, juntos en uno, como los unirá Platón, Ἰδέα Ἀγαθοῦ: Bien Ideal.

Pero esencia y naturaleza no son lo mismo, ni mucho menos, aunque comuniquen entre sí mediante un aspecto básico que Platón señaló, al parecer por vez primera, en el *"Sofista"* al decir que "los seres no son otra cosa sino poder" τὰ ὄντα οὐκ ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις (247 e); y lo pone y asienta cual definición: τίθεμαι ὅρον ὁρίζειν *(ibid.)*.

Aquí nos concretaremos a las indicaciones imprescindibles.

—a) Es abismáticamente diverso en la concepción platónica hablar del Ser o de los seres (ὄν, ὄντα). El Ser, en su estado de verdad, en el mundo supracelestial, es un eidos especial, perfectamente separable de los demás por el procedimiento platónico de la diaíresis, o división eidética, en ideas irreductibles entre sí y atómicas. El Ser, en cuanto eidos puro y en puridad, está separado de los eídoses especiales de reposo-movimiento, identidad-diversidad; pero, además de eidos, el Ser puede actuar de Idea, pues ocupa una posición privilegiada dentro del orbe eidético, posición absoluta y universalísima que no poseen, por ejemplo, los eídoses de dos, circunferencia, hombre. Todos los eídoses participan de la Idea de Ser. La participación se hace, según Platón, por una serie de categorías simbólico-reales, tales como el asemejamiento (ὁμοίωσις), imitación (μίμησις), silueta (σκιά), que no pertenecen en rigor al orden del ser, —como entre los retratos de perfil y de frente de una persona, sus caricaturas, sus siluetas por una parte, y la persona en su realidad de verdad por otra, no hay nexo entitativo sino simbólico. Ningún eidos especial es participado realmente por ningún otro, ni hace

de forma real de otra cosa alguna; solamente en y por lo que de Idea tenga alguno o algunos de los eídoses podrá dejarse participar, "es decir: imitar, asemejar". Y la conexión de tipo "participar" no es la misma que la de "ser".

Pues bien, las cosas (πράγματα, χρήματα) llegan a seres (ὄντα) por participación de la Idea de ser; son seres-por-participación; mas no son pura y simplemente seres, como el retrato de una persona no es, en cuanto retrato, esa misma persona ni parte real de ella. Las cosas, además de esa participación de la Idea de ser, poseen o pueden poseer un eidos propio, restringido y confinado a un orden peculiar, —figura geométrica, especie viviente. . .; y además un material básico a conformar y amasar según el molde de tal eidos. Toda cosa concreta se integra, por tanto:

—1) de un material básico, materia o vida en bruto, ἐγμαγεῖον ἄμορφον, δύναμις; componente real.

—2) De un eidos peculiar, componente eidético.

—3) De una imitación más o menos perfecta que va desde silueta, huella. . . hasta imagen, de una Idea: componente ideal o simbólico.

El término neutro plural de ὄντα en griego no denota ni explicita tan extremadamente como el nuestro de "los seres" el aspecto de multitud. El neutro plural rige en griego verbo en singular, a no ser que, por una razón especial, se pretenda hacer resaltar la multiplicidad. Y es que tal neutro plural expresa primariamente que los objetos empleados e incluidos son mirados en bloque, formando un conjunto indistinto, es decir: son mirados sin interesarse por peculiaridades y distinciones mutuas. (Cl. IV, 3).

Ahora bien, lo que distingue, especifica y separa las cosas son los eídoses o ideas especiales propias de cada una; luego al tratar las cosas con el título de ὄντα se las engloba en un conjunto o "todo indistinto", "simplificado" que designa a todas "inmediatamente", no por orden ni según sus grados de realidad, valores, causa. . .

La Idea de ser hace de todas las cosas un bloque indistinto y, por tanto, finísimamente se designará tal bloque uno e indistinto con un neutro plural que rija singular, —régimen gramatical híbrido y sutil que nuestras lenguas han perdido.

Si, pues, para tratar a las cosas de "seres" hay que prescindir de los eídoses y hacer de ellas un bloque indistinto, de los tres componentes de toda cosa quedarán el 1 y el 3, pues el primero

está integrado por un material básico indeterminado eidéticamente, amasable y moldeable, cuya única característica es la de δύναμις o poder: poder de tener (ἕξις) un eidos; poder de participar de la Idea de ser (y de otras Ideas). De consiguiente: refiriéndose precisamente a los seres en tal bloque indistinto, y no a cada cosa especial en lucimiento de su eidos propio frente a los eídoses lucientes de las demás, puede y debe decir Sócrates que "los seres no son otra cosa alguna sino poder"; fuerza bruta, en bruto, indiferenciada eidéticamente.

Yerran, pues, los intérpretes de este pasaje por no distinguir entre Idea de Ser y seres concretos, integrados no de los tres elementos propios de una cosa, sino del componente real (δύναμις) y del simbólico o ideal.

Refuerza esta interpretación aquel pasaje de la *República* (libro VI.507 e, 508 a) en que se da a la luz (φῶς) el nombre de Idea: "idea y no pequeña", οὐ σμικρὰ ἰδέα (507 e); que no es la luz una cosa concreta, cual lo son la piedra, el árbol, el hombre, sino vínculo luciente (ζυγῷ) y digno (τίμιον) que en su atmósfera continua, en su bulto o bloque, sumerge, alumbra, hace visibles las cosas a cada cual en su peculiar unidad y distinción frente a las demás *(ibid.)*.

De tal estilo es, pues, la Idea de Ser, —y en general toda idea o cosa funcionando como idea. Idea es eidos en forma de luz solar, diluida en bloque y bulto unitario, —en atmósfera que abarca, alumbra y distingue todos y cada uno de los eídoses y cosas. Idea como eidos en forma de universalidad subsistente. (Cl. III. 1).

Por tanto el alma que tales eídoses de tipo Luz, o eídoses en estado de Idea, haya visto será, por naturaleza, trascendente.

Otra cosa bien distinta son los seres (τὰ ὄντα); las cosas sensibles resultan visibles y lucientes en virtud de ese bulto cósmico que es la Luz; las cosas todas, en cuanto seres, resultan visibles eidéticamente en virtud de esotro bulto de luz ideal que es la Idea de Ser; bulto de luz que las une a la vez que las distingue, cual une el Mar las rocas del fondo y de las orillas, con unión peligrosa, pues las sumerge en un líquido global disolvente. Así también; por estar sumergidos los seres en la Idea de Ser sobreviéneles una cierta unión eidética que tiende, por sutil manera, a deshacer y disolver sus esencias peculiares, sus ariscas pretensiones de individualidad y separación de unas respecto de otras; y por muy sublime, remilgado y absoluto que cada uno en su cada cual pretenda ser,

todos los seres, todos tienen que recibir el mismo predicado y aparecer dentro del mismo bloque de Ser; y dios es ser, y el hombre es ser, y el 1.000 es ser y el 1 es ser, y el carbón es ser y el diamante es ser. Tal pretensión de unificación indistinta y desconsiderada de todos los seres en el Ser es verdadera, —pues lo son por de pronto las proposiciones dichas— y además tiene que ser verdadera o es necesaria. Los filósofos intentarán, una vez admitida esa pretensión universalísima, necesaria y verdadera del Ser, indicar de qué peculiar manera cada ser es Ser, mostrar la analogía o la univocidad del ser, y aun algunos dirán que el Absoluto no es ser, para así salvar el Absolutismo divino frente a las exigencias omni-abarcantes de Ser; pero por de pronto tal pretensión universalísima y necesaria de la Idea de Ser de abarcar y comprender en sí todos los seres, es un hecho, un *factum* perteneciente a la preontología.

¿Cómo pudo nacer en nosotros una Idea, con exigencias tales y tantas de omnipresencia y omnipotencia?

Ante tal prodigio no teme Sócrates afirmar que "por haber visto nuestra alma desde el punto de vista superior, ὑπεριδοῦσα (249 c), desde la Idea de Ser, las cosas que ahora decimos ser seres (ἃ νῦν εἶναι φαμέν, *ibid.*) y haber levantado nuestra cabeza hasta el Ser en su realidad de verdad (εἰς τὸ ὂν ὄντως, *ibid.*)"; por esto el alma es "divina" (θεῖος), porque "por tales cosas, aun siéndose dios, se es en verdad divino" (πρὸς οἷσπερ θεός ὢν θεῖός ἐστιν, *ibid*). La posesión de la idea de Ser es, por tanto, una prueba de la divinidad de nuestra alma y de la de toda alma, aun de Dios mismo y de los dioses.

—b) Pero el alma no es tan sólo ser (ὄν), sino una cierta cosa concreta; y, por ser tal, posee un componente de realidad que en el caso del alma se denomina φύσις o naturaleza, o lo que le nace de dentro; y en el caso de las demás cosas recibirá el nombre más general de δύναμις o poder: poder para hacer algo, poder para sufrir algo, para ser impresionada o afectada por algo (Cf. *Sofista*, 247 d, e; δύναμις εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν εἰς τὸ παθεῖν; *Fedro*, 245 c). ¿Cómo se reconocerá la naturaleza del alma? Sócrates propone aquí (245 c, 246 a) los puntos siguientes:

1.) la naturaleza del alma se conoce por una demostración (ἀπόδειξις, 245 c) que no es de tipo de demostración lógica o silogística, sino un procedimiento;

2) de sacar a la luz sus afecciones y obras, πάθη, ἔργα;

3) y el principio de tal demostración es un concepto de "naturaleza" en que se declare cuáles son sus afecciones propias y sus peculiares acciones.

Sócrates dice aquí: "alma no es otra cosa sino cosa que a sí misma se mueve": μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν ἢ ψυχήν (246 a).

El alma, en cuanto cosa natural, posee en sí, según Sócrates, no sólo el ser principio de movimiento, sino el serlo con dos matices: —1) sempiternidad, —2) inmanencia, ἀεικίνετον, οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό (245 c); lo cual no quiere decir que el alma esté siempre en estado de acto o actual movimiento, sino que su reposo, al ponerse en tal estado, tiene el carácter de privación (ἠρεμεῖν) con ímpetu natural siempre dispuesto a levantar el estado de poder a estado de ser actual, sin que para ello haga falta causa externa; y la inmanencia, o no abandonarse a sí mismo, no excluye, como dice inmediatamente Platón, sino que incluye "el ser para los demás fuente y principio de movimiento" (245 d). Ahora bien: fuente y principio incluyen una cierta trascendencia e independencia frente a sus efectos, y a la suerte que éstos puedan correr, por contraposición a las causas internas que quedan incorporadas al ser que de ellas se compone y a sus azares; o a las puramente transitivas, que, cual bolas de billar o cuerpo perfectamente elástico, trasmiten sin quedarse nada para sí del movimiento o cantidad de energía que de otro provenga.

Por mantenerse, pues, la vida cual principio y hontanar de movimiento, lo da sin darse; lo comunica sin comunicarse; lo causa sin salirse de sí, manteniendo su distinción y trascendencia frente a sus efectos y productos.

Con una terminología moderna se diría que el alma es un sistema energético cerrado; vale, por tanto, para él, una especie de ley de conservación, de sempiternidad en su interior movimiento. Podrá cambiar la cantidad de energía en estado actual en favor del estado potencial e inversamente, mas la suma o total de ambas queda constante e independiente del tiempo.

Ahora bien: todo esto, por muy sutil que sea, es por ahora solamente una definición: "alma es aquel ser cuya naturaleza es ser principio de movimiento inmanente y eterno" (246 a).

Pero, ¿existen cosas reales que llenen y den cuerpo a tal definición?

Sócrates lo da por supuesto y está convencido de que cada alma, la del Universo y las almas de ella derivadas, son casos reales

de cosas que a sí mismas se mueven; que no salen de sí y que, al ser causa de movimientos en otras, por ejemplo en el cuerpo, lo son por modo de principio o fuente, es decir: sin comprometerse, con distinción, con trascendencia.

Consignemos este punto y no averigüemos si es efectivamente un hecho o si Sócrates definió con exagerado optimismo la espontaneidad del alma.

De la definición de alma, en cuanto semoviente con trascendencia, demuestra Sócrates que el alma es inmortal (ἀθάνατος, 245 c, d), y que es incorruptible (ἀδιάφθορον, *ibid.* d). No se halla aquí una definición explícita de muerte, pero se la puede sacar por la frase "pausa de vida" (παῦλα ζωῆς, 245 c): pausa que puede provenir de dos circunstancias: 1) de que uno se movía porque era movido por otro; 2) de que sólo movía a otros, es decir: de que su movimiento no era suyo por modo de principio y fuente, o con trascendencia, sino transitivo, hecho para otro, cual causa para efecto. De manera que pudiera darse el caso de una realidad de la que procediera o surgiera un movimiento, surgiera de ella misma, pero tal originación fuera por manera de causa, procediera esencialmente ordenado y hecho para otras cosas. Realidad que sería causa propia de movimiento transitivo.

Y tal vez este sea el tipo de los movimientos que de los campos gravitatorio y electromagnético surgen según la física moderna. En cambio: hay cosas, como una piedra, que si se mueven lo hacen porque otro las mueve, sea tal otro un principio o fuente de movimiento (movimiento trascendente que incluye por eminencia el transitivo) o bien otro que sea por constitución causa de movimiento, es decir: origen de movimiento transitivo.

Ninguno de estos dos tipos de realidad es viviente.

Pero Sócrates parece decir algo más: a saber que cualquier cosa, mientras esté en movimiento —de cualquier modo que fuera, o por nacerle de sí con trascendencia o por originarse de ella con transitividad— está en vida; o en forma negativa, que es la expresión platónica: "al hacer pausa o cesar el movimiento cesa la vida" (245 c). Sócrates parece admitir un tipo de "vida de paso", de "vida transitoria", causable por un movimiento transitivo. Por rara que nos parezca esta opinión platónica, hay que reconocer hallarse encerrada dentro de aquel animismo o hylozoísmo sutil que impregna aún, como aroma de maravilloso primitivismo, el alma helénica. Y no deja de tener su razón; porque resulta impensable un

movimiento tan transitivo que pase por un objeto sin que el objeto se lo apropie de alguna manera, aunque no sea sino como afección suya; y, al convertirse un movimiento en pasión o afección de (πάθος τινός), ese mínimo de apropiación precisamente de un movimiento por un sujeto hace que el sujeto viva al menos pasivamente, viva afectivamente. Trátese de imaginar un sujeto tan impermeable al movimiento que por él pasa o un movimiento tan compacto y subsistente que no pueda ser reabsorbido en alguna manera por un sujeto, y se llegará a una de dos imposibilidades: o a concebir un movimiento subsistente en sí mismo o a un sujeto inafectable, sujeto que ya no lo es.

Vida de paso, vida transitiva con causalidad transitiva; vida en sí, vida inmanente con causalidad trascendente: tipos de vida insinuados aquí por Sócrates.

Un punto más a discutir: ¿qué relación hay entre moverse a sí mismo y moverse siempre, entre inmanencia y eternidad? Platón afirma que "lo que a sí mismo se mueve (τὸ αὑτὸ κινοῦν) no cesa jamás (οὔποτε λήγει) de moverse (κινούμενον, 245 c); es, pues, ἀεικίνητον, sempiterno semoviente. No vale, naturalmente, la inversa, pues pudiera darse el caso de cosas que se movieran eternamente, como los cielos en la teoría antigua, y que con todo no se movieran a sí mismas con el tipo de movimiento inmanente con causalidad trascendente. Platón da una razón sutilísima para concluir de semovencia a eternidad: "no salirse de sí mismo", οὐκ ἀπολεῖπον ἑαυτό *(ibid.)*; razón que se apoya en la noción de principio (ἀρχή) y es la siguiente:

"Principio es algo ingénito, porque de necesidad todo lo engendrado se engendra en virtud de Principio; mas Principio se engendra de nadie, que si Principio se engendrará de algo no se engendrara de principio alguno. Y por ser ingénito, tiene que ser incorruptible, puesto que si Principio pereciera no podría Principio ni engendrarse ya de otra cosa alguna ni engendrar él algo, ya que todas las cosas han de engendrarse por virtud de Principio. Así que Principio de movimiento se mueve él mismo a sí mismo; y lo que así se mueve no puede ni perecer ni engendrarse; o si no, se detendría la máquina entera de los cielos y decaería toda generación". (245 d, e).

No puede uno sentirse encarcelado sino porque nota que la cárcel limita la facultad que uno tiene para más amplios movimientos; ni puede uno sentirse finito o confinado en algo —real o ideal— sino porque posee una facultad de poder más dilatado que los

límites. No puede uno sentirse finito sino porque es de alguna manera infinito en ese mismo orden finito que le aprieta. De parecida manera: la noción explícita de finitud sólo puede darse en quien tiene de natural la noción de infinitud; notar la muerte, la corrupción, como límites de nuestra realidad sólo le puede acontecer a quien de alguna manera real es inmortal e incorruptible.

Y de esa manera o modo como es infinito, absoluto, inmortal, eterno... quien explícita y conscientemente nota la limitación como finidad dolorosa, cual obstinada barrera contra la que choca al expandirse lo infinito de nuestra realidad provienen esas nociones-límite de Absoluto, Infinito, Principio, Causa primera.

Porque de alguna manera o modo bien real somos Principio, así en absoluto, por eso nos movemos a nosotros mismos, y este movimiento no se engendra de otro alguno. Toda vida encierra en sí algo de absoluto, y es una experiencia de Principio. Toda vida en el grado que lo sea lo es "a se et per se": es divina.

En esta divinidad del alma, de toda alma, apoyará Sócrates el proceso trascendente que nos lleve al Absoluto. Toda vida es, por tanto, Principio Absoluto con principalidad inmanente (causa sui) y con causalidad trascendente. Y sólo por consideraciones divinas (θεῖα διήγησις, 246 a) se la puede tratar. No seamos vitalmente cobardes; que por la vida somos divinos; y por la evolución de la vida, de nosotros surgirá Dios. Tal es el fondo de todo este divino pasaje de Sócrates.

Pero la frase: "no salirse de sí", o la palabra técnica de Inmanencia, de actividad inmanente, recuerda un principio de física clásica: la energía de un sistema cerrado del que nada sale y en sí permanece, es constante, independiente del tiempo; es decir, "eterna".

Toda vida es, en su grado, un sistema cerrado; por tanto, se conserva eternamente.

—c) "Se parece el alma a 'una' fuerza nacida en 'dos'; en un tronco de alígeros caballos y en un cochero". (246 a).

Emplea aquí Sócrates las palabras de δύναμις: fuerza, poder, potencia; y nacida (φυτίς) en dos (ξυν, ξυμφύτῳ, δυνάμει, *ibid.*), cual si dijera: tronco que se nace o del que nacen dos ramos; fuente que se reparte en dos arroyos.

Y añade una advertencia esencial: "se trata de dar un símil de la Idea de Alma" (ᾧ ἔοικεν, ἐοικέτω, *ibid.*). En rigor, pues, no habla aquí de la naturaleza del alma, que este punto lo cerró al

decir: "y acerca de su inmortalidad baste con lo dicho", antes de ponerse a tratar de la Idea de Alma por símiles (246 a), sino de su Idea (ἰδέα αὐτῆς, *ibid.*).

Ahora bien: lo de "una fuerza nacida en dos" no es una metáfora o símil tan acusado y estricto como asemejar a tales dos con un cochero y una pareja de caballos y demás detalles que explicará y dilatará complacientemente en alegoría.

¿Qué valor tiene un símil, comparación, metáfora, alegoría en Sócrates?

Para no rebasar demasiado los límites de una introducción se compendiará el sentido de símil en unas pocas indicaciones.

—1) llamemos categorías simbólicas a las de silueta o sombra típica (σκιά), imagen (εἰκών), semejanza (ὁμοίωσις), para no mentar sino las más importantes empleadas por Sócrates. Se trata de categorías simbólico-reales; lo cual significa lo siguiente: se puede tomar una tela y unos colores para Bandera (símbolo) de una Nación, o unos garabatos negros como firma (símbolo) de una persona; pero en estos y otros innumerables casos la cosa empleada no se altera lo más mínimo en su realidad de verdad por la función simbólica. En cambio, para Sócrates, la función simbólica afecta a la realidad misma en diversos grados de profundidad; y tales grados dan a la realidad entitativa un aspecto de inconsistencia, mas real, aunque parecido, a la dependencia de un retrato en cuanto tal con el original.

Imaginemos la transformación que sufriría el universo visible; montes, árboles, flores, metales..., si, accediendo la Naturaleza a los deseos de un enamorado, consintiese en hacer de toda cosa retrato, silueta, imagen de la persona amada. Pues bien: toda ontología religiosa exige que el ser y todos los seres sean, en su ser mismo, imágenes (εἰκώνες) del Absoluto; huellas, vestigios y siluetas los inferiores, pues su ser no da para más; imágenes e imitaciones, los superiores; ¡que a tanto puede llegar su transformación óntica, su elevación hacia el Absoluto! Y constituyéndose, según Sócrates, el Absoluto como Idea de Bien o Bien ideal, el ser de todos los seres, su realidad de verdad (οὐσία, ὄντως ὄν) tendrá que ser ella misma silueta, imagen o imitación de la Idea de Bien.

—2) En las categorías simbólico-reales embebidas en todo ser concreto interviene, como intrínseco, un cierto tipo de relaciones trascendentes realísimas a las que los filósofos místicos han dado

diversos nombres, tales como los de ἐπίβασις (ascensión), ὁρμή (hormona, ímpetu), —así Sócrates, véase "República" (511 b); o προσβολή (salir disparado hacia); ἔφεσις (ir flechado hacia); relaciones que ponen a las categorías simbólico-reales de huella, imagen, semejanza en proceso trascendente; las incardinan a una dialéctica real, trocándolas en simples hipótesis (ὑπόθεσις, *República,* 510-511), en posiciones (θέσις) sub-ordinadas (ὑπό) al Absoluto; a Aquel que ya no puede ser puesto como escalón o posición para subir más allá (ἀν-ὑπό-θετον).

Sócrates afirma que en virtud de hallarse el alma, y ser ella misma en cuanto parte del Mundo, imagen del Absoluto, "se siente forzada (ἀναγκάζεται, *ibid.,* 510 b) a salir en busca (ζητεῖν) del Absoluto, sirviéndose de sus imágenes (εἰκών), como de hipótesis (ἐξ ὑποθέσων)".

En una filosofía de este estilo no se puede poner la cuestión de considerar un ser, cual si tal consideración agotara íntegramente el haber de las cosas; no cabe ontología pura y simple, pues el haber de ser (οὐσία) o los haberes en ser de una realidad no son todos los que tiene; lo principal son sus haberes en divinidad, medidos según el grado de sus categorías simbólicas que dan lo que, tal vez, se podría denominar su valor en ser absoluto, —huella de lo Absoluto, imagen de lo Absoluto.

—3) De este embebecimiento del ser por las categorías simbólicas de lo Absoluto se sigue sin remedio una cierta inconsistencia óntica de las cosas en su ser mismo. Se trata de un fenómeno de hipnotismo divino en que las cosas siguen en cuerpo, alma y ser al Absoluto.

Léase la sentencia del "Timeo": "a ninguna de las cosas que vemos, —fuego, agua..., se las puede nombrar con nombre que indique alguna firmeza (βεβαιότης) o seguridad (μονιμά)"; "no son esto o aquello (τοῦτο), sino solamente tales o cuales" (τοιοῦτον), es decir: calificaciones accidentales (*Timeo,* 49 d, e).

Y así el agua de este mundo no es agua pura y simplemente, sino algo aguado o aguachinado, acu*oide;* ni el aire es aire, sino algo aeri*forme;* ni el hombre es hombre, sino antrop*oide.*

Pues bien, y se vuelve al punto de partida: el alma total no solamente es ser (aspecto entitativo) del que se pueden dar razones y que puede ser explicado con categorías de ser (sustancias), sino se constituye más honda y principalmente por categorías simbó-

lico-reales que, a primera vista, parecerían metáforas puras y simples, figuras poéticas, —cual las de huella, silueta, vestigio, imagen, imitación...; y con todo no es así: que se trata de metáforas reales por las que se traslada, transfiere y transporta (φορά) un sér más allá de su tipo puramente entitativo de ser (μετά) hacia el Absoluto, hacia un Ideal realísimo; ideal de Belleza-de-Bien-de Idea, todo en uno. De ahí que toda la filosofía mística o religiosa tenga que incluir formulaciones poéticas, amplio surtido de magnificientes metáforas, estrictamente sublimes, para expresar la realidad metafísica, simbólico-trascendente del ser, de todo ser, aun el más humilde.

Por tanto, la forma literaria de mito o de símil es una necesidad imprescindible para el tipo de filosofía religiosa, pues sólo por metáforas o alegorías, que son transporte y conducción (ἄγειν) hacia otro (ἄλλο, ἀλληγορία), se puede expresar el hecho trascendente de que el ser mismo en sí mismo esté en traspaso, disparado, hacia el Absoluto, hacia Aquél (Ἐκεῖνο).

Con esto queda justificado suficientemente, según el intento presente, el empleo del método socrático de símiles para declarar precisa y propiamente las categorías simbólico-reales del ser del alma y de todas las demás cosas.

No se pueden separar, de consiguiente, en Sócrates, las consideraciones sobre la esencia del alma (οὐσία), sobre su naturaleza (φύσις) y sobre su trascendencia (εἰκών); y su no separabilidad caracteriza la filosofía platónica.

Conclusión general: la naturaleza del alma es, por esencia, capaz de trascendencia real.

1.2. *La trascendencia natural del alma se pone en acto por obras de la locura o manía divinas. Función Trascendente de la Locura*

"Los mayores bienes, dice aquí Sócrates, nos vienen mediante la locura o manía (μανία), naturalmente por la dada (διδομένης) cual don divino" (θείᾳ δόσει, 244 d).

¿Es que la locura o manía puede ser don divino?: que, si lo fuera, claro está que no habría inconveniente sino grandísima razón y congruencia para que nos resultara causa de los mayores bienes.

Propongamos las cuestiones por su orden.

1. ¿Cómo puede ponerse en acto una trascendencia?

2. ¿Cuál es la manera propia de ponerse en acto de trascendencia el alma?

3. ¿Es la locura o manía divina la forma única y fundamental de ponerse en acto la trascendencia del alma?

4. ¿Cuántos son los tipos de actos maniáticos que pueden poner en acto la trascendencia del alma?

Para que una trascendencia real se ponga en acto se requieren dos condiciones fundamentales:

a) negativa: remoción de límites, restricciones o limitaciones que estén impidiendo la autosuperación hacia un absoluto, infinito o incondicionado;

b) positiva: un acto de estructura "don divino", que sea notado por el alma o por el sujeto trascendente cual "lotería divina" o regalo del Absoluto. La trascendencia tiene poder intrínseco y natural para romper toda clase de límites concretos y momentáneos, siendo la fase primera de ese proceso liberador el notarlos como límites; como confinamiento, como apreturas y angostamiento de sí mismo. Sólo al alma, o a seres de su estilo, pueden llegar a venirle estrechas y angostas todas las cosas: las reales, las ideales, las materiales, las espirituales.

Además: la trascendencia tiene poder intrínseco e imperdible de ordenar según una serie o proceso positivo y reglado tales actos de rebeldía contra lo definido y concreto. Sócrates propone en "Banquete" un proceso convergente y ordenado de superación de las bellezas concretas, notadas como definidas y finitas, hacia la Belleza absoluta (210-211); y en "República" se halla el mismo proceso de liberarse de los límites y definiciones de toda idea (eidos), notada primero en su finitud natural por medio de la diairesis o división eidética, para continuar con la sensación mental trascendente de cerrazón mental, de confinamiento espiritual en que cada idea, por ser lo que es, pone al alma. Y en virtud de esa segunda sensación de encerramiento por la definición, de confinamiento de la inteligencia por los eidoses, surge y se despierta el ímpetu dialéctico que convierte a cada idea en escalón, peldaño, hipótesis para ir hacia el Incondicionado e Infinito que ya no encarcelará la actividad transfinita (*Rep.*, 510-511). Y añade aquí Sócrates (510 b) una frase que no debe pasarnos desapercibida en

su peculiar fuerza: "el alma se ve forzada; se siente forzada por la Necesidad (ἀναγκάξεται) a servirse de las mismas ideas, bien divididas y separadas por la diaíresis (τμηθεῖσιν), como de imágenes (εἰκόσι) para remontarse al Absoluto". Por donde se ve que toda la preliminar faena de la división mental, de la intuición noética que dividió ideas para verlas a cada una en sí y para sí, resulta a la postre inútil, pues el proceso dialéctico o transfinito las trocará en "imágenes", es decir: las verá transformadas por las categorías simbólico-reales, y mediante ellas terminará conociéndolas no a ellas sino a Uno solo: al Absoluto. Esta faena de hacer de una idea concreta hipótesis e imagen, sólo puede realizarla una transfinitud; y es tarea propia de ella.

Pero toda esta serie de sensaciones de confinamiento o angustia respecto de cada acto presente y de liberaciones transitorias de cada acto concreto puede ser convergente o tender efectivamente a un término, sin alcanzarlo en su plenitud.

El acto final de una trascendencia es trascendente; es decir: tiene que venirle cual don del Absoluto, como lotería divina.

Para no perdernos en consideraciones generales confirmemos estas ideas en Sócrates:

a) La impresión de que algo le viene a uno como "don", como lotería (μοῖρα, Cl. I. 6), no se produce en las faenas normales de la inteligencia ni en los trabajos morales; en todos estos casos la sensación propia es de seguridad en sí mismo, de evidencia objetiva, de contentamiento en la autosuficiencia del propio poder intelectual o moral. Y en efecto, las palabras: don y lotería las emplea Platón exclusivamente en los procesos dialécticos o trascendentes para designar los efectos propios del Absoluto en el alma. La sensación de don intelectual, moral, contemplativo. . . pertenece al dominio del tipo de las sensaciones trascendentes, ápices de los procesos transfinitos. La sensación de lotería, de suerte que le cae a uno, no puede darse ni sentirse en un proceso científico en que de suyo nada queda al azar y todo entra en las cuentas y razones de la necesidad lógica o eidética, sino en el acto mismo por el que la inteligencia y la ciencia se autosuperan y tocan el Absoluto (ἅπτεται, *Rep.*, 511 b), porque el Absoluto les da esa gracia o don. El acto trascendente saca de sí, extasía (ἐξ-στάσις) a las potencias racionales mismas.

Por esto dirá hermosamente Sócrates (*Fedro*, 244 b), que las profetisas de Delfos poco o nada hicieron digno de mención ni

para los particulares ni para la colectividad mientras estaban en sus "cabales": ἔμφρονες; y sí, grandes, bellas y muchas cuando estaban en trance de locura o manía (μανεῖσαι).

La Sensación de Don es, de suyo, Trascendente.

b) La forma de tiempo, tal como la poseemos los hombres, fija en cada momento un horizonte de cosas que nos están presentes en sí y en persona con una franja de otras que sólo están presentes en imagen recordatoria, y otra franja más indeterminada aún de cosas que nos están presentes en expectativa.

Pero Sócrates va más allá y sostiene que esa finitud o confinamiento de la forma de tiempo puede ser superada por una locura "temporal": por una sublime enfermedad del tiempo humano que la desorbita y hace que para él no tenga secretos el futuro; se rompa el confinamiento en dirección hacia el porvenir y pueda profetizar, prever, anunciar lo invisible o imprevisible.

La existencia de fenómenos de televisión temporal, si se los puede llamar así, de profecías, de adivinos... son un hecho que asegura la posibilidad de que el hombre puede superar la limitación natural de la forma de tiempo, los confines temporales. Pero tal superación es notada no como término de un proceso o método natural sino gracioso o trascendente.

La Profecía en sus diversas Formas es una enfermedad de Locura Divina que acomete a la forma finita de Tiempo.

La trascendencia del alma humana es capaz de superar y liberarse, cuando menos a ratos, de la limitación de nuestra forma de tiempo.

A este fenómeno de ensanchamiento y transfinitación de la forma de tiempo da Sócrates el nombre de "discernimiento del futuro", τὸ μέλλον κρίνεσθαι (244 c).

Y distingue aquí mismo, sutil y cuidadosamente, entre una ampliación natural del horizonte finito de la forma de tiempo, lo que puede conseguirse con la sola trascendencia humana, y una ampliación, casi omnipresencia, de la forma de tiempo que la hace subir a eternidad. Se da, dice, una arte bellísima (καλλίστη τέχνη) que pueden emprender los que aún se hallan en sus cabales y juicio (ἔμφρονες, 244 c) para prever lo futuro y librarse así de los límites impuestos por el horizonte del presente: la interpretación y búsqueda de los signos o señales (σημεῖα) que del futuro y de lo posible, no reales aún para nosotros, reales en sí, se hallan en

las entrañas de ciertos animales, en los vuelos de determinados pájaros... En el presente y en su horizonte confinado no se hallan ciertamente presentes el futuro y lo posible en su realización de verdad, pero se encuentran a veces y en ciertas cosas presentes en forma de signos, señales, indicaciones; y es faena de los arúspices y adivinos, puestos en trance de locura divina, de inspiración, saber discernir e interpretar tales signos. Cosa que no se puede hacer el hombre normal, bien asentado en el presente, afincado en el horizonte de lo agarrable.

Pero la trascendencia natural del hombre le permite y aún acucia a buscar tales signos del futuro y de lo posible en el horizonte mismo confinado y estrecho de lo presente, mas no llega a convertir los signos en presencias; las señales, en revelación. Esta segunda fase terminal es un don de Dios.

En efecto: la trascendencia natural del hombre le impele y está impulsando a romper los límites de la forma de tiempo; y a esa corresponde y tiene como objeto propio signos, indicaciones, señales; pero su impotencia para pasar de tales sospechas a revelación y presencia se nota, aunque parezca lo contrario a primera vista, en que el adivino y mago —profeta o arúspice que sólo se sirva de la trascendencia temporal natural al hombre— tienden, al notar su impotencia frente a lo futuro en su plenitud y realidad, a suplir por medio de una ciencia o técnica tales naturales deficiencias de la trascendencia del alma humana. Y tal ciencia o arte ha recibido el nombre de "arte adivinatoria", y abarcaría programáticamente, a juzgar por las ansias incluidas en ella, inteligencia intuitiva (νοῦς), información segura (ἱστορία) para la mente (οἴησις), es decir: un conocimiento del pasado (ἱστορία) y del porvenir (οἴησις) hechos presentes para que los vea la inteligencia intuitiva (νοῦς). Tal arte-ciencia recibe el nombre de oyonística (οἰονιστική; οἴησις, νοῦς, ἱστορία, según la etimología que aquí da Sócrates, 244 c, d), en contraposición con la adivinatoria propiamente tal (μαντική), muy más noble y veneranda (ἐντιμότερον) que aquélla, pues ésta procede de los dioses y opera cuando el hombre está en trance de locura, fuera de sí y de sus naturales límites, y esotra pretendería resolver por medios humanos —por historia perfecta, por ciencia, por arte— lo que sólo cual don de Dios puede ser cumplidamente adquirido por el hombre.

Por lo cual concluye Sócrates con los antiguos: "la locura divina es muy más bella que la sensatez; que aquélla proviene de Dios, y ésta trae su origen de los hombres" (*ibid.*).

c) La trascendencia natural del alma humana, continúa Sócrates, al ser puesta en acto por la locura divina ha inventado plegarias y sacrificios, actos de adoración y fórmulas religiosas, capaces de apartar castigos y penas aun de aquellas razas (γένη) que, a causa de antiguos y desconocidos crímenes, parecen llevar sobre sí la maldición divina. (244 d).

El simbolismo profundo propio de sacrificios, plegarias, purificaciones, iniciaciones, misterios... es de origen trascendente. Sólo ha podido ser encontrado en trances de locura divina, y su fundamento se halla en la trascendencia del alma humana.

d) La locura divina reviste, según Sócrates, una tercera forma y manifestación positiva: la poética (245 a).

Es preciso distinguir con el mismo Sócrates obras poéticas producidas por la técnica (τέχνη, *ibid.*) y las originadas de locura divina, más en especial la de manía y posesión por las Musas. Para precisar justamente el concepto de Poesía en este pasaje de Sócrates es preciso tener presentes estos puntos:

—1) Base real, propia para la poesía: un alma delicada (ἁπαλός) (*Fedro*, 245 a, y *Banquete*, 196 a) e incontaminada o no pisoteada (ἄβατος, *ibid.*), por la que no hayan andado y marcado sus huellas las cosas reales. Delicadeza para las impresiones de lo alto, tersura y limpidez o pureza para las revelaciones trascendentes son cualidades exigidas para una elevación al estado poético.

—2) Hacer poesía es despertarse (ἐγείρουσα) a otro tipo de vida y de espectáculos, diversos de todos los que pueden ofrecer las cosas de este mundo, que tan sin contemplaciones pisotean y se entran por los sentidos y potencias del alma; y es además un entrar en báquicas conmociones (ἐκβακχεύουσα, *ibid.*) o trasportes. Vivir a otro mundo y a otra vida. Trascendencia.

—3) Para hacer auténtica poesía es preciso quedar poseso (κατακωχή, *ibid.*) de las Musas. Y correlativamente: sentirse poeta es notarse en poder de otro, que tendrá que pertenecer a un orden superior al ser mismo y a la esencia y naturaleza, porque el poeta en cuanto un cierto ser con una cierta esencia y naturaleza está poseído ya de ellas, confinado dentro del orden inflexible del ser y de la necesidad entitativa. Todo ser, en cuanto ser, está poseído de logos: de cuenta-y-razón. Para que un ser llegue a estar, no en estado de ser, sino de poeta, es preciso que pase a posesión de las Musas; de seres sobrenaturales que pueden sobre el mismo orden del ser y de naturaleza.

Y esta posesión del ser del poeta por las Musas es una posesión tal que oscurece por deslumbramiento (ἠφανίσθη, *ibid.*) todo lo que el hombre pudiera hacer con ciencia y técnica dentro del orden del ser.

—4) Por fin, y es el punto esencial, ser poeta es un estado trascendente del hombre íntegro. Para ser filósofo, científico o técnico, y *a fortiori* para ser hombre común y corriente, basta con hallarse en el orden del ser y afincarse en el de la razón o logos. Para ser poeta es preciso, según esta teoría platónica, trascenderse mediante un don divino. Poeta es hombre en trascendencia positiva y actual. Por consiguiente el tipo peculiar de expresión poética de los poetas inspirados por las Musas y posesos por la divinidad es una revelación positiva, muy más excelente y exacta que todos los descubrimientos que con razón y lógica se pudieran hacer en estados que no superan el normal del ser del hombre, cual los de sabio o técnico.

No es, pues, casual, sino ineludible necesidad el que el poeta se sirva de categorías simbólicas para expresar el universo de los seres, y que la metáfora, su instrumento o trebejo de recreación (ποίησις) del universo del ser, posea valor trascendente.

Pero se trata siempre en estos casos de una concepción especialísima de la poesía, como estado trascendente del ser hombre y como expresión de lo que se vive en tal estado trascendente. Frente a esta poesía de estilo sublime, lenguaje de hombre cuyo ser mismo está en estado trascendente, todo lo restante designado con el mismo nombre pertenece a un estrato inferior; humano, técnico, y nada tiene de sorprendente que por un momento de poesía trascendente, por una expresión sublime, venda Sócrates todo lo demás, la *Ilíada* y la *Odisea,* inclusive.

Por todo lo dicho queda declarada la proposición platónica inicial de este párrafo: la locura divina es la que pone en acto —en acto poético, en acto religioso— el ser del alma humana. La posibilidad de llegar a tal acto se funda en la trascendencia del alma.

1.3 *La trascendencia natural del alma no llega a la locura de amor divino sino mediante el recuerdo de la verdad a vista de la belleza. Función trascendente de la belleza*

El ímpetu ascensional o el grado de poder trascendente del amor se reducía, según Sócrates, en "Banquete", a hacer pasar al hombre de filósofo a sabio y de sabio a daimonio, ya que el Amor mismo, el Eros, no pasaba de ser un daimonio, sin poder llegar a

ser Dios (*Banquete,* 203-204). (Para el sentido de "daimonio"; véase nota a 234 d).

Según el "Fedro", el "Eros" o "Amor" es un cierto dios (θεόν τινά, 242 d); es algo divino (τι θεῖον, 242 e), de modo que desconocer esta su divinidad es un pecado de impiedad (ἀσεβῆ, 242 d): acto terrible entre los terribles (δεινότερος, *ibid.*). Por haberlo cometido, hay que purificarse (καθαρμός, 243 a), porque se trata de un pecado (ἁμάρτημα) contra la mitología, contra las formulaciones sagradas de la fe, diríamos en nuestro lenguaje.

Suponer que el Amor no es dios encierra no solamente un pecado u ofensa contra una persona realmente distinta del alma, sino contra el alma misma, porque toda alma es divina. De consiguiente el amor del alma puede llegar a tener la cualificación y estado de divino, y Sócrates explicará largamente en qué consiste la divinidad del alma, su inmortalidad, su semovencia, su absoluta incorruptibilidad (*Fedro,* 245 c-250 a).

Nuestro amor puede ser divino, porque en el fondo de nuestra realidad de verdad somos dioses.

De la comparación de estos dos diálogos se echa de ver que Sócrates descubrió en el "Fedro" que el ímpetu ascensional de la trascendencia natural del alma es capaz de sobrepasar los estados de filósofo a sabio, de sabio a daimonio y de daimonio a dios.

Empero, este sobrepasamiento y trascendencia se quedaría en estado de tendencia, de apuntamiento y dirección anímica si no hubiera dos cosas maravillosas y misteriosas que levantaran la tendencia trascendente. En su virtud se pasará efectivamente del estado de daimonio al de dios.

Son la Belleza y la Verdad.

Para reunir las ideas de Sócrates concernientes a este punto y poder así darles una mirada, acúdase simultáneamente al "Fedro", a "República" y "Banquete".

1—. Las bellezas concretas pueden ser ordenadas en una serie de potencias ascendentes y, al parecer, sin límite finito.

En efecto: se puede conducir la mente propia, la de un educando, y aun sin más incitaciones exteriores se siente toda alma naturalmente impelida a pasar "de la belleza de un cuerpo a la de dos, de la de dos a la de todos, pues la de todos es belleza hermana; de la belleza de los cuerpos a la de las acciones, empresas

y hazañas, espirituales o materiales; de la belleza de las hazañas, a la de las ciencias" y "cuando se haya seguido por su orden este recuento ascendente de bellezas concretas se descubriría 'de repente' (ἐξαίφνης, φαιν, cual golpe de luz) una belleza admirable (θαυμαστός); lo que es por naturaleza Bello" (Cf. *Banquete*, 210-211). Sócrates explica detenidamente en qué consiste la concreción y limitaciones que pueden presentar las diversas bellezas. Y, según lo anteriormente dicho, basta con que se note algo como concreto y limitado para que por el mero hecho se descubra la infinidad o cuando menos la transfinitud de quien tal sentimiento o angustia o de angostura nota. Una vez más: la posibilidad de notar las bellezas especiales —de los cuerpos, de las empresas, de las ciencias. . .— como dolorosas limitaciones proviene de la trascendencia natural del hombre. Sócrates se nota esclavizado (δουλεύων) por las bellezas particulares (*Banquete*, 210 d) y siente tornarse corto de razones (σμικρόλογος, *ibid.*) cuando se fija y quiere hablar de bellezas especiales. Esta sensación descubre la transfinitud o trascendencia del hombre.

Pero no basta con que el ímpetu trascendente, natural del alma humana, vaya notando toda concreción como limitación dolorosa, y aun que llegue a evadirse de tales encerronas, más o menos deleitables, —cual las de un cuerpo bello, de un bello poema, de una acción bella. . . Pudiera acontecer, para decirlo con una metáfora, que un cierto volumen de aire o gas fuera rompiendo los volúmenes que lo aprisiona, una serie de globos cada vez mayores, pero que, al quedar sin envoltura alguna, no se expandiera por todo el universo, no se trocara en realidad cósmica, en atmósfera universal, sino que quedara confinado por su misma estructura en forma de nube finita, no englobada ya, mas sí determinada por su estructura y poder expansivo internos, a un volumen igualmente determinado, finito por comparación con el volumen mayor del espacio.

Para demostrar la trascendencia de la Belleza es preciso no sólo que se vayan notando como restricciones y encerronas todas las bellezas especiales, sino que se pueda mostrar que, al desligarla de todo objeto concreto bello, se difunde y toma la forma de entidad cósmica, de realidad universal, independiente de todos los singulares y no reabsorbible ella perfectamente por ellos.

—2 Sócrates, aun y no habiéndose propuesto la cuestión en estos términos, la resolvió cumplidamente. Sostiene los puntos siguientes, bajo la forma de experiencia:

—a) Al final de la peregrinación amorosa se descubre lo Bello en sí, consigo, en solitaria unicidad y firmeza de idea (*Banquete*, 211 b).

—b) Por este hecho todas las demás bellezas cambian de aspecto, y perdiendo el matiz de escalones y aperitivos (ἐπίβασις, ὁρμή) aparecen con el de huellas, imitaciones, semejanzas y, en general, con el de participaciones (μέθεξις; *Banquete*, 211 b) de lo Bello. Se trata de un cambio de sentido más radical aún que el que sobreviene a unos trazos o a un cuadro cuando se descubre el original, que entonces se opera una transformación que los convierte en retrato de, parecido a, semblanza de, y demás categorías simbólicas. Como se dijo en esta misma introducción, las categorías reales o constitutivas de los seres están sometidas, en Platón y en toda filosofía trascendente, a modalización o transformación que las retoca y convierte en categorías simbólico-reales en virtud del componente de trascendencia propio del alma humana. Pero, además de esta transformación, sufren las cosas otra muy más honda y significativa cuando se descubren al alma la Belleza y la Verdad en sí mismas, que entonces pasan a estado explícito, a declaración propia de lo que en estado inicial y en los preliminares pasos del proceso dialéctico estaba sólo indicado con señales, signos, alusiones.

Esta transformación simbólico-real es una condición necesaria para que la Belleza o la Verdad tengan derecho a llamarse trascendentes.

—c) Por fin, es imprescindible para la trascendencia de la Belleza el que su revelación no sólo presente "que es" (ὅτι ἐστίν) trascendente, sino que descubra cuando menos algún aspecto o constitutivo de su "qué es" (τί ἐστιν): esencia o semiesencia. Y para declarar este punto acúdase a "República" (libro VI, 507 e, 508-511). La Belleza tiene estructura de Idea, de piélago (igual palabra que la empleada por Sócrates en "Banquete", "ἐπὶ τὸ πολὺ πέλαγος τετραμένος"; volverse al inmenso piélago de lo Bello, 210 d) o Mar, semejante al océano de luz τοῦ καλοῦ o forma de Océano luminoso que es el modo de estar la Luz en el Universo, frente al tipo de luz especializada y confinada de esas luciérnagas que son las que son las cosas especiales y concretas.

El notar la Belleza en sí como Mar de Belleza es una comprobación fundamental de su manera propia de ser frente a la manera confinada y plural de las bellezas de las cosas. De parecida manera mostraríamos la trascendencia del modo de ser de la luz frente a las luces asimiladas y fosforescentes en ciertas cosas.

Con una terminología moderna, empleada ya aquí muchas veces, la Belleza es trascendente en su modo de ser, porque tiene la forma de "campo de hermosura".

En física es ya común y corrientemente admitido hablar de entidades que no tienen carácter ni constitución singular, sino campal (Feld): campo gravitatorio, campo electromagnético. Parece que en el orden de la realidad en cuanto tal, y no precisa y solamente en el de la materia, hay entidades de parecido estilo, que están rodeando a todos los seres concretos, teniendo ellas en sí mismas estructura cósmica, continua, algo así como una omnipresencia real. Recuérdese aquella maravillosa y significativa frase de Sócrates en "Hipias": "se os pasan desapercibidos tantos y tan grandes cuerpos de la realidad de verdad, continuos por nacimiento" (οὕτω μεγάλα ὑμᾶς λανθάνει καὶ διανεκῆ σώματα τῆς οὐσίας πεφυκότα) (*Hipias*, 301 b).

Pues bien, de entre esos cuerpos gloriosos de la realidad de verdad (οὐσία), continuos por estructura, mares de realidad que sostienen en sí las cosas especiales, uno de ellos es la Belleza. No es, por tanto, una cosa concreta y confinada; es campal, universal, cósmica. Y por sumergimiento en ella las cosas especiales parecen bellas con una belleza especializada y concreta, cual esas imágenes que la luz saca de sí en cada tipo de espejo.

Con todo lo dicho quedaría mostrada la trascendencia de la Belleza, según Sócrates; mas no su condición de Absoluto. Y sirviéndonos de la terminología empleada en la Introducción a "Hipias", habría cuando más que conceder a Sócrates que la Belleza es algo Superlativo, mas no Absoluto.

—3. Sócrates parece intentar algo más: hacer de la Belleza, si no propiamente un constitutivo del Absoluto, cuando menos algo vinculado a El de una peculiar manera, indicada y aun declarada con bastante detalle en "República" (*loc. cit.*). Y consiste el matiz de absoluto propio de la Belleza, según Sócrates, en lo siguiente:

a) Si suponemos que todos los tipos de seres especiales se hallan incluidos en la enumeración de cuerpos, acciones, empresas, ciencias e ideas, en tal caso la Belleza sería capaz de hacer converger todo hacia el Absoluto; y ella a su vez y en sí misma sería Piélago tan inmenso y omnipresente que podría abarcar y vincular (ξυγῷ) todas las cosas con el Absoluto y por mediación suya. (Así en el *Banquete* y *República*).

Bajo este punto de vista la belleza sería no sólo un Superlativo sino algo Absoluto, por abarcar la totalidad de las cosas, y dirigirlas hacia el Absoluto.

b) Pero en rigor, dentro siempre de la teoría platónica, la Belleza no es el Absoluto en persona, porque éste recibe en Platón la denominación de Idea de Bien: Bien ideal; y se halla por sobre o trascendiendo el orden de la realidad de verdad, de las cosas en su ser mismo (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, *Rep.* 509 b). A su vez la Idea de Bien es causa de la verdad (αἰτία ἀληθείας, *Rep.* 508 d), y, por ser causa de ella y de la ciencia que en la verdad se funda, posee la Idea de Bien "Belleza incomprensible", belleza que no hay manera, traza o maquinación (ἀμήχανον) intelectual o de cualquier otra clase para comprenderla o abarcarla. Y de consiguiente, concluye explícitamente Sócrates, la Idea de Bien "trasciende en belleza a la ciencia y a la verdad" (ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστιν, *Rep.* 509 a). Por tanto, la belleza trasciende a la ciencia y a la verdad misma.

La segunda parte de este trabajo está consagrada a las limitaciones que, según Sócrates, han venido a nuestra alma por estar caída a un mundo inferior a la alteza de su natural. Por tanto, un componente de insatisfacción deberá intervenir siempre en toda explicación humana cuando llega ya casi casi a su término, cuando ponga en juego precisamente su absolutismo.

Fijemos, pues, tales límites y notemos la explicación mitológica que de ella da Sócrates, en estilo maravilloso como para consolarnos y suplir con belleza lo que nos tendrá que faltar en verdad y en contacto con la Realidad de Verdad.

PLAN GENERAL DE DECADENCIA

La decadencia o fuerza que hace al alma no es, según Sócrates, algo extrínseco a ella, sino proveniente de su misma constitución. Es un componente intrínseco.

Metafóricamente se personifica en el caballo de mala raza, parte de aquel tronco de caballos que, junto con el cochero, hará bifurcarse la fuerza (δύναμις) primitivamente unitaria que caracteriza al alma en cuanto tal, y, al bifurcarse, dar dos componentes, uno de trascendencia y otro de decadencia.

El tronco de caballos es alado (ὑπόπτερος, 246 a); alas tienen el caballo bueno y el malo, porque ni caballos ni cochero representan

el cuerpo o la materia, sino tendencias del alma; componentes diversamente dirigidos, divergentes a ratos, de la misma.

Por esto dice Sócrates (246 c) que, al caérsele al alma las alas, es decir, al caérseles al caballo bueno y al malo, desciende hasta que tome algo sólido (στερεόν), cuerpo térreo (γήϊνον) y queda entonces hecho un compuesto o amasijo (παγέν) que se denomina "animal mortal".

Hay que estudiar, pues, aparte de los componentes secundarios, ese fundamental de decadencia, primero dentro del alma misma, y después, dentro del compuesto de alma y cuerpo, teniendo muy en cuenta que si no se diese dentro del alma misma una tendencia de caída no le fuera posible tomar cuerpo ni constituir un animal. De manera que el primer componente de decadencia, intrínseco al alma, es el que hace posible la unión de alma y cuerpo.

a) *Componente anímico puro de decadencia*

La trascendencia natural del alma consistía en su tendencia hacia lo Optimo y hacia el Ser, ambos principios de unidad y unificación, puesto que lo Optimo o el Bien absoluto convierte en medios todos los demás fines y bienes y, por su parte, la Idea hace desaparecer las ideas de los seres particulares, pues su particular virtud, en cuanto idea, consiste en poder prescindir *(absolvere)* de todos los seres en particular. Pero tanto la tendencia hacia lo Optimo, como la tendencia absoluta encerrada en la Idea de Ser, son del tipo "tendencia"; esfuerzo continuado de la inteligencia (νοῦς) o de la sensatez (φρόνησις); y es tendencia que está luchando contra la contraria: la propensión hacia la pluralidad en el orden eidético y en el orden valoral.

En efecto: "cuando por el proceso ascensional se han convertido todas las cosas en escalones y aperitivos del Principio absoluto, y, llegados al ápice del proceso, se hizo contacto con el Principio de Todo, resultará el alma de nuevo posesa de las mismas cosas que el Principio posee, y así tendrá que ir descendiendo de nuevo, sin usar todavía de cosa sensible alguna, con ideas, por ideas, hacia ideas, para terminar en ideas". (Cf. *República,* libro VI, 511 b, c).

Donde es de notar que, según dice bellamente Sócrates, el alma está siempre poseída (ἐχόμενος) de las cosas: es posesión de los seres, sean ideas o no. Solamente el Absoluto o el Principio posee todas; son todas ellas posesiones suyas y posesas de El, sin quedar El atrapado en la trampa de toda posesión, que es llegar a ser dueño de su primitivo y aparente dueño.

El alma es un ser entre los seres. Por esto, pasado el momento del contacto (ἅπτεται) con el Absoluto o Principio de todo —durante el cual se siente desprendida o "absoluta" de toda cosa— tiene que descender, no directamente a cuerpo, sino a pluralidad eidética: de ideas concretas y especiales. El procedimiento de diaíresis o división en ideas claras y distintas es un componente de la decadencia anímica.

En este descenso va desapareciendo la Idea de Ser, la Idea de Bien, y pasando a primer plano eídoses especiales, valores y bienes determinados. Y esta correlación o compensación inversa entre aparecer una Idea cuando y porque desaparecen los eídoses especiales, y aparición del Bien absoluto cuando desaparecen por desvaloración los valores y bienes peculiares, al trocarse en medios secundarios, es necesaria e inevitable por ser el alma uno de tantos seres y no el Ser, una de tantas cosas y no el Principio y fuente de todas.

Y esta su condición de ser "uno de tantos" hace que nada pueda tener en exclusividad y monopolio, sino con otros, con todos, en colectividad entitativa y eidética. "Es posesa de los eídoses", dice Sócrates.

Pero si el alma tuviera nada más que ver y vivir dentro de la pluralidad de las ideas, poseída por ellas, forzada al menor descuido y aflojamiento de su tendencia hacia la Idea de Bien a proceder con dialéctica descendente o división en ideas para contemplarlas una a una, tal tendencia decadente quedaría confinada al mundo ideal, y no haría posible que el alma tuviera cuerpo, —que cayera al orbe de lo sensible.

¿Qué es lo que dentro del mismo orbe eidético hace que el alma continúe su caída y llegue a cuerpo térreo, a ser posesión de lo sólido?

El proceso dialéctico descendente parte de la Idea de Bien, pasa por las Ideas de Ser, por la Verdad (Cf. *República,* 508 d), continúa por otras ideas más especiales, hasta terminar en eídoses indivisibles ya, atómicos. Pero, al llegar a las ideas indivisibles ya, sucede un fenómeno complementario cuya presencia desconcertó a Sócrates y del que nos quedan fehacientes testimonios en el *Sofista* y en *Parménides.*

Cuando las ideas especiales se hallan en estado de máxima claridad y distinción, cada una en sí y consigo misma a solas (μονοειδές, μόνος), entonces ninguna puede predicarse de otra. Es tan falso decir que "el ser en cuanto ser es la animalidad en cuanto animalidad", como que "la identidad en cuanto identidad es la

humanidad en cuanto humanidad"... Y esta total e irremediable desvinculación de las ideas especiales en trance de puridad extremada que transforma en contradicción cualquier tipo de unión, imposibilita toda ciencia, elimina la lógica, hace a las ideas ininteligibles e inexplicables; y sucédele a cualquier mente lo que aconteció al colocarse en este plan el diálogo "Parménides": "tanto que lo Uno sea como que no sea, él y las demás (ideas especiales, εἴδη) son y no son, tanto respecto de sí, cada una como respecto de las demás, y esto en todos los respectos (πάντα πάντως), y aparecen tales y no aparecen tales". (166 c). Y así a lo largo de todo el diálogo "Parménides", se descubre con pánico para la mente, que idea de Unidad nada tiene que ver, puesta en puridad dairética, ni con las de Todo y Parte, ni con las de Reposo y Movimiento, ni con las de Identidad y Diversidad.

El "Parménides" ensaya (129-136) diversos tipos de unión o comunicación entre las ideas puestas en puridad, αὐτὸ καθ'αὑτό: y por el final del diálogo se ve que ni la unión generalísima por "ser" (εἶναι, ἐστί) es capaz de unir las ideas que por el procedimiento de la división eidética hayan sido llevadas al extremado punto de estar cada una en sí para sí consigo misma a solas.

Y sucede lo que el "Sofista" providentemente advertía: "que la más perfecta y cumplida (τελεωτάτη) manera de acabar, por oscurecimiento (ἀφάνισις), con todas las razones (λόγος) es dividir cada cosa de todas las demás" (*Sofista*, 259 e), porque, añadía, "por la conexión mutua de las ideas entre sí (συμπλοκή) nace en nosotros el discurso" (λόγος) o la razón.

Pues bien: el fracaso ejemplar del "Sofista" y del "Parménides" nos descubre que el procedimiento empleado —el de la división hasta poner a cada idea en estado atómico, bien dividida ya de todas las otras— conduce a que se nos oscurezca la mente, por hallarnos en un pretendido universo eidético en que cada idea es estrella solitaria.

De consiguiente: la tendencia hacia pluralidad, aun dentro del orden ideal, conduce a la oscuridad mental, a la inconexión radical de los objetos ideales mismos. Es, por tanto, el procedimiento de diaíresis o de dividir hasta llegar a ideas claras y distintas y adecuadas un componente o fuerza peculiar de la general de decadencia del Alma, —caída que se va acentuando a medida que el procedimiento divisor adelanta, y se hace máxima cuando se llega al límite de tener una idea en plan atómico, en sí y para sí a solas.

Pero nótese, para terminar este punto, que es radicalmente diverso poner una idea especial en estado de puridad eidética o dejarla en y darle estado de Idea. Y más en especial: el eidos de Ser, el eidos de Unidad, el eidos de Identidad. . . son los que resultan inconexos; no así, la Idea de Ser, la Idea de Unidad, la Idea de Identidad. . . ; y por no haber distinguido cuidadosamente este punto tal vez los diálogos dichos resultaron un fracaso. Toda Idea en cuanto tal y en tal estado es un principio de trascendencia, no sólo en el sentido de elevación por encima (trans) de particulares sino en el de embeberse e impregnar todo ser, por muy sublime que sea, sin respetar su individualidad y singularidad. Para lo cual es menester que ninguna idea en cuanto idea pueda ponerse en estado de máximas claridad y distinción, en separación eidética. Disparate equivalente en el orden ontológico al que pretendiera convertir el claroscuro en puro y simple claro, con el pretexto de la preeminencia de la luz. La mejor y más acabada manera, podríamos decirles, sirviéndonos de la anterior frase de Sócrates, de oscurecer y borrar la belleza de ciertos cuadros sería quitarles todo elemento de oscuridad, deshacer el claroscuro en favor de una claridad monocromática y uniforme. Igual disparate mental comete el que pretende que toda idea deba ser puesta en estado de adecuadas y perfectas claridad y distinción.

Pero la realidad de esta tendencia dentro del orden mental o espiritual, su relativa necesidad para hacer ciencia, la propensión natural de la inteligencia de los más espirituales a emplearla demuestran que el alma misma en su espiritualidad está cayendo.

El método eidético es componente de la Decadencia.

Por esto distingue cuidadosamente Sócrates (*Rep.* 308 d) el dominio donde brillan y campean la Verdad y el Ser (ἀλήθεια, ὄν, así, ambos en singular) —sobre los que se apoya la mente para entender y conocer (ἀπειρέσηται, ἐνόησε, ἔγνω), al hacer lo cual le parece tener inteligencia (νοῦν ἔχτιν φαίνεται)— del dominio de lo mezclado con las tinieblas, lo engendradizo y perecedero, donde tiene su asiento la opinión, y andan los ojos del alma deslumbrados, sin rumbo fijo, de opinión en opinión.

Entre esos dos extremos se intercala el dominio de las ideas concretas o especiales; y hemos visto cómo se llega, por el método de división eidética, a no saber decir si la Unidad es o no es ser, si la Unidad es o no es la Identidad. . .

b) *Componente corporal de la decadencia*

"El alma total", dice Sócrates (*Fedro*, 246 b), "tiene como ciudad propia de residencia y lugar de paseo (περιπολεῖ πόλις) el Cielo entero (οὐρανόν); ahora que en otras partes nace en diversas formas eidéticas" (ἐν ἄλλοις εἴδεσι).

Alma en cuanto tal no tiene en Sócrates, ni en general en toda la filosofía griega, forma directa y necesariamente singular o individual. Alma es, ante todo y en su natural estado, algo así como Mar de vida, Vida indiferenciada que puede tomar diversas formas y hallarse en diversos estados. Y esto porque la sensación y aun la realidad misma en conjunto y en sus partes estaba aún en un estadio anterior a la individualidad estrictamente tal.

En efecto, y ateniéndonos a los textos: Alma la total o Alma en estado cósmico no sólo es un Mar de Vida, continua, indiferenciada, en bloque, sino que posee naturaleza (φύσις), es decir: poder intrínseco y espontáneo para nacerse en diversas formas y ponerse espontáneamente en diversos estados; y tiene además esencia (οὐσία) que se caracteriza, como quedó largamente explicado, por el poder de hacerse con Ideas; y secundariamente, al cambiar hacia estados inferiores, con eídoses.

Así que Alma la total puede cambiar de estado y descender del estado cósmico o universal al estado de almas, así en plural, estado que toma mientras se halla o pone en otro lugar del que le corresponde cuando en estado cósmico se halla, que es el lugar celeste; que, por semejante manera, el Agua se halla naturalmente en estado de nube o vapor en el cielo, y en estado sólido o líquido sobre la haz de la tierra humilde.

Cuando Alma la cósmica se pone en estado de almas cambia su esencia, definida propiamente por Ideas, en naturaleza con eidos; y, como dice aquí exactísimamente Sócrates, "se nace en diversas formas eidéticas".

Pero para entender en toda su fuerza esta frase es preciso recordar que las categorías fundamentales no son aquí las entitativas (del ser) sino las simbólicas: las que expresan el grado de imitación o semejanza con la Idea de Bien. Ser imagen, ser vestigio del Absoluto no son apariciones ni apariencias superficiales, cual las de un hombre en el espejo, sino constituyentes fundamentales de toda realidad. Y así una realidad puede cambiar de estado simbólico, y este cambio afecta a su realidad misma y muy más hondamente

que otro alguno, pues la afecta en sus entrañas de creatura de dios, de hechura del Absoluto que, en una filosofía teológica, es lo más hondo.

No hay, por tanto, en Sócrates, cambios puramente naturales o entitativos. Tales cambios están regidos por el grado de simbolismo respecto del Absoluto.

El Alma total tiene naturaleza y esencia en plan y estado ideal por su proximidad a la Idea de Bien o Bien ideal; pero, por ser vida, o sea, absoluta espontaneidad, puede darse de sí y para sí otras formas de vida que, por el mero hecho de ser otras formas, caerán dentro del dominio de la pluralidad. Y cada una de esas almas, Alma en estado de almas —agua en gotas— tendrá naturaleza y esencia propensas a la multiplicidad, rebosantes de ideas concretas, amantes del método de división; y esas mismas almas, ya en plural, podrán a su vez nacerse en nuevos estados y con nueva pluralidad eidética. Alma en estado corporal es el Alma universal en estado inferior, como si dijéramos que agua sólida es agua en nube que descendió a nuestra tierra y para ello cambió de estado: de vapor a hielo.

La posibilidad de cambios de estado hace que Alma la universal pueda caer a este mundo, unirse con los cuerpos, tomar en ellos diversas formas, aparecer de diversas maneras. La decadencia del alma se funda en su poder intrínseco y espontáneo de cambiar de estado: de cósmico a plural o intramundano. Pero esta serie de cambios de estado tiene un límite inferior o estado ínfimo: el de ser capturada por lo sólido (στερεοῦ ἀντιλάβηται, *Fedro* 246 c). Las palabras στερεόν, στέρησις, sólido y privado de (luz), son parientes etimológicamente en griego. Una cosa sólida lo es por su tercera dimensión, que es precisamente la privada de luz; la que no ostenta figuras visibles de cosas. Por este mismo motivo la superficie recibirá en griego clásico la denominación de ἐπιφάνεια; de lugar de aparición de la luz (φάνεια, φῶς) y de las apariciones y figuras de luz. Ahora bien: la luz (φῶς) posee una cierta estructura de Idea, y de Idea no pequeña (οὐ σμικρά ἰδέα, *República*, 507 e); por tanto lo sólido, definido así en función de la luz, representará la contrapartida o contrapolo de Idea; el límite inferior en el descenso de Idea, por eidos, hasta lo irremediablemente ineidético: lo sólido, lo privado de luz.

Tenemos, pues, que entre los componentes fundamentales de la decadencia natural del alma se han de contar: a) el método o

tendencia a la división eidética, la dialéctica descendente; b) la posibilidad intrínseca e imperdible de toda alma de cambiar de estado, pasando de estado cósmico a individual separada del cuerpo y a estado de incorporación más o menos transitoria.

c) *La resultante real de trascendencia y decadencia*

El hombre representa la resultante de esas de dos componentes que hemos llamado trascendencia y decadencia; y, por tanto, se hace preciso determinar en qué manera se componen, y qué cosas y estados del Hombre delatan éstas su composición real.

Los indicios principales de esta composición son los siguientes: a) el Hombre en estado específico (κατὰ εἶδος, *Fedro,* 249 b, c) va espontáneamente desde las sensaciones (ἐξ αἰθήσεων) hacia una unidad (εἰς ἕν) que reúne precisamente por métodos lógicos (λογισμῷ συναιρούμενον), por cuenta y razón. Nótense los detalles de este texto platónico: habla ante todo Platón del hombre propiamente dicho, o según su especie, (κατὰ εἶδος), según ese modo peculiar como el Alma total se aparece cuando ella espontáneamente se nace en diversas figuras y en otro lugar del primariamente destinado a ella (*Fedro,* 246 b). Por esto puede afirmar que el modo propio de conocer de tal alma derivado eidéticamente es pasar, cual saeta (ἰόν), desde la pluralidad de las sensaciones hacia una unidad que es no del tipo inteligible puro, noético, contemplador del espectáculo del Ser, de la Verdad y de la Idea de Bien, sino del tipo "discursivo y aun discursivo secundario, no racional sino racionaloide" (λογισμός, a distinguir cuidadosamente de λόγος puro y simple). Es decir: que el hombre sea en su natural estado racional, es decir, discursivo, —y no intuitivo— es la resultante de dos fuerzas: una trascendente que le llevaría a un tipo de conocimiento noético o intuitivo de Ideas, y otra descendente que tira de él hacia la plu alidad inabarcable y confusión indestricable de lo sensible y perecedero. El tipo del conocimiento humano resulta de la composición entre Intuición y Solidez (νοῦς, στερεόν). Se ve, pues, que ocupa un término medio.

Mas un término medio no tiene perfecto sentido sin una explicitación mayor o menor de los extremos respecto de los cuales es término medio. Si, por tanto, hay que afirmar que el tipo de conocimiento estrictamente humano pertenece al de término medio, menester será que en el mismo fenómeno del conocimiento se descubran esas dos tendencias. En efecto: todo conocimiento racional nota en sí y lleva encapsulada y latente la tendencia a convertirse

en intuitivo, tendencia testimoniada por la presencia activa de Ideas en la mente, con las consiguientes pretensiones a universalidad absoluta y validez universal. Y por el extremo opuesto, el conocimiento racional no sólo para despertarse tiene necesidad de lo sensible *(ordo originis)*, sino para explicarse los conceptos no puede prescindir de "ejemplos" que suplan con su individualidad y concreción lo que al discurso le falta por no ser intuición. La presencia de un modelo sensible suple la ausencia del modelo inteligible: de los eídoses.

Además: las pocas Ideas, o eídoses en forma de Idea, que posee de nacimiento y por esencia la mente humana nos son dadas por la naturaleza de la misma en forma de conceptos confusos.

La trascendencia, implícita y disminuida que aun en tal estado de término medio se incluye, se delata en el mero hecho de notar que tal concepto, y la forma que toman todas las demás Ideas en el Hombre, es confuso, lo cual sólo por una implícita comparación y resalte frente a una luz —entrevista cuando menos en estado claridad y distinción— puede percibirse.

El solo hecho de haber inventado ese plan de pasar de concepto en estado confuso a concepto con claridad y distinción es suficiente testimonio de que nuestra manera de conocer está siendo una resultante de dos componentes, no poderosos cada uno de por sí para arrastrar íntegramente a la inteligencia.

Por parecido motivo se da en la mente humana la tendencia antagonista; la que hacia pluralidad absoluta propende. Y con todo nunca vence, pues lo individual, lo singular resulta incognoscible para el Hombre.

El conocimiento humano posee, por tanto, dos umbrales o dos límites, uno superior: la Idea de Ser, otro inferior: la idea de individualidad. Y que el término medio que ocupa esté siendo una resultante, y no una posición fija, establecida de una vez para siempre, nos lo descubren las tendencias o intentos continuos de pasar de confuso a claro y distinto, de particular a universal, de eidos a Idea, y la contrapuesta de penetrar eidéticamente la individualidad, los eídoses indivisibles ya en absoluto, oscurecidos por lo Sólido y lo Térreo.

En el filosofante Sócrates, este equilibrio de los conceptos se halla amenazado constantemente por las categorías simbólicas; por la necesidad de someter todo eidos, no se diga toda la realidad inferior, al proceso dialéctico ascendente, haciendo ver que cada

cosa, real o ideal, es o imagen o huella de la Idea de Bien. Todo concepto claro y distinto está internamente amenazado de oscurecimiento por eminencia, cuando se descubra en él su grado de simbolismo del Absoluto (límite superior); y a su vez está acechado de otro peligro: de oscurecerse al ser participado por realidades de tipo inferior, peligro de multiplicarse y sensibilizarse. El conocimiento estrictamente humano tiene que sostenerse entre los dos extremos: es algo intermedio.

El hecho de la existencia de conceptos en estado de concepto confuso, inteligibles con una inteligibilidad media, utilizables sin previa conducción a estado de claridad y distinción, clarificables por grados sin llegar a la claridad de su correspondiente categoría simbólica, aplicables a los inferiores y a los individuos sin que, con todo, lleguen a proporcionarnos una definición esencial, un conocimiento eidético de lo singular muestra que el Hombre es un hecho, aunque la estabilidad de tal hecho sea precaria. Trascendencia y Decadencia dan, de hecho, una componente real y relativamente estable en el orden conceptual.

b) La trascendencia de la Idea de Bien, o la tendencia hacia lo Optimo, juntamente con la tendencia hacia lo térreo y sólido, da una resultante humana, que incluye los valores en forma de bienes y virtudes. El hombre posee una manera propia, y relativamente estable, de compensar la tendencia hacia un Absoluto moral absorbente que trueca en medios todos los valores, y la tendencia hacia lo real en el tipo de bienes, que, por una parte, encierran un valor (de justicia, amistad, legalidad...) y, por otra, una realidad concreta (legislación y poderes coactivos, presión social, rutina, intereses creados...) que les asegura firmeza y estabilidad reales. La forma como la Idea de Bien se presenta al hombre en cuanto tal no es primera y primitivamente bajo forma de un imperativo categórico único y absoluto, sino bajo forma de preceptos, es decir: de exigencia de deber ser realizada a costa de la propia carne y sangre reales; y no bajo forma global, de moralidad tan perfecta y absoluta que de faltar en un detalle se derrumbe entera —que así debiera ser una moral Absoluta, como debe ser Dios, que si tuviera el más mínimo defecto no fuera Dios en cosa alguna—, sino de moral regida por una constelación de valores, cada uno con su imperativo propio, delimitado, restringido, sujeto a la oposición y contratensiones de los demás. Por esto dentro de la moral humana se da una cierta virtud con un imperativo originalísimo, y casi inmoral para una moral absoluta, que es la prudencia, reba-

jadora y descontadora de las exigencias infinitas y desconsideradas del Bien Ideal, para dejarlas, tras un regateo humano, en un término medio entre exceso y defecto. De ahí que el imperativo moral humano adopte la forma de imperativo con mesura y medida; y la prudencia reciba el nombre de σωφροσύνη, que es virtud que practica los valores teniendo presente la salvación espiritual (σώς, φρόνησις).

Por tanto, existe de hecho una moral humana, integrada por virtudes (valores encarnados en la vida) y bienes (valores incorporados en cosas) y regida por un imperativo mitigado: el de la mesura.

Pero dentro del sistema platónico no basta con mostrar que se da una moral humana o humanizada, con una cierta estabilidad, sino que debe quedar en claro que tal término medio es una compensación dinámica entre dos extremos. Y lo es en efecto: porque la Idea de Bien absoluto impone un imperativo absoluto también, una rectitud moral o dirección única, y, según el método dialéctico que a todo abarca, todo valor concreto, todo bien y virtud han de servir de escalón y aperitivo para dirigirse hacia el Absoluto. Sin dialéctica, es decir: sin rectitud de intención convergente en acto hacia el Absoluto, ningún acto de virtud, ningún bien, son realmente virtuosos. Por la parte opuesta: los tirones que da el cuerpo por la realidad sensible a lo moral se conocen en la propensión y tentación continua a trocarse las virtudes en hábitos psicológicos, en rutina, en costumbre, en ambiente social, en derecho, en imposiciones coactivas, en leyes de observancia forzosa so pena de trabajos reales forzados.

Una vez más, por tanto, se da el Hombre moral como término medio real entre lo Absoluto y lo real, cual resultante de trascendencia y decadencia.

c) Otra de las características más sutiles de que el Hombre es un término real —cual continua resultante de dos tendencias extremas, actuantes de continuo— es que ninguna de las dos tendencias contrapuestas: hacia lo Absoluto y hacia lo real material, llegan en él a sus naturales términos, sino que se quedan en estado de tendencia: en ansias, anhelos, ganas, intenciones.

Sócrates recopila aquí los mil casos de tendencia que en fase de tendencia se le quedan al hombre por ser hombre: 1) el proceso que va de sensación a racionalización de lo sentido (λόγῳ συναιρούμενον, *Fedro*, 249 b, c) va dirigido por una intención o

dirección que es de estilo "memoria" o recuerdo (ἀνάμνησις, *ibid.*), no presencia y captura. En rigor, no vemos las ideas especiales de las cosas que ante los ojos tenemos, sino que nos recordamos de las ideas vistas en un mundo anterior; lo cual no es verlas en sí sino conjeturarlas por las imitaciones y semejanzas que de ellas en lo sensible se encuentren. Y así dice Sócrates: "toda alma de hombre ha visto ya el espectáculo (τεθέαται) de los seres en su realidad de verdad...", "empero, pocas son las que disponen de suficiente memoria de lo que vieron; empero, éstas, cuando descubren en las cosas de acá alguna semejanza (ὁμοίωμα) de las de Allá, dales golpe de gracia, ya no son dueñas de sí..." (*Fedro,* 249 e, 250 a). Y a este descubrir llama Sócrates ver con ideas y con ojos que van tras el eidos de la cosa (ἴδωσιν). La memoria es, por tanto, la fuerza o tendencia que hace pasar de las figuras visibles de las cosas, que son en cuanto figuras imitaciones de las ideas en sí mismas, a las ideas no en sí y directamente, que en tal caso para nada sirviera la memoria, sino a ellas en cuanto aludidas y presentes en sus imitaciones. El recuerdo de haber visto un original, la persona en su realidad de verdad, no transforma la fotografía en la persona ni la hace ver de nuevo en su realidad sino en retrato de ella. Y esta transformación simbólica es la que opera la memoria mientras estemos siendo hombres.

"¿No crees, dice en "Parménides", que se dé algo así como un eidos de semejanza que lo sea en sí y de por sí (αὐτὸ καθ' αὐτό εἶδος τι ὁμοιότητος) y del que nosotros 'participemos', y en virtud de esa participación nosotros y muchas cosas más nos denominemos semejantes?". (*Parménides,* 129). Lo real nos es dado en diversas formas y figuras que a los sentidos se descubren sin más en sus diferencias y matices; pero notar y caer en cuenta de que tales figuras son "participaciones, semejanzas o imitaciones de", la aparición de su carácter simbólico, es efecto de la memoria; y, al intervenir tales categorías simbólicas o descubrimientos de su carácter alusivo, se trasforman de figuras sensibles en inteligibles; adquieren un cierto carácter de eidos; son abstraídas y levantadas al orden inteligible; mejor, impelidas y arrojadas, puestas en actual tendencia e intención trascendente hacia ideas en sí. Ese intento de superación de lo sensible, de las figuras eidéticas, en ideas es toda la esencia y potencia del conocimiento inteligible humano. Y no pasa de ser intento trascendente. Este su carácter recibió en la denominación de "recuerdo o semifé (νομίζειν, *Parménides,* 129 a), recuerdo que no da presencia; semifé que no llega a proporcionar intuición eidética de las ideas en sí mismas". Ahora que interpretar una tendencia

o intención como recuerdo de haber visto o tenido en su realidad lo recordado no pasa de ser sino una interpretación.

Cerremos este punto diciendo: lo que nuestro conocimiento tiene de inteligible, de noético (νοῦς), no es en rigor el serlo; es, de suyo, el tender a serlo; la inteligibilidad es una intención o tendencia, una dirección o vector espiritual. La intelectualidad nos está dada a los hombres en cuanto hombres como intención inteligible, como tendencia intelectual. Pertenece, por tanto, hecho el balance entitativo o de ser, más bien que al predicamento de sustancia o cualidad al de relación real. Y al imprimir a lo sensible esta dirección trascendente lo elevamos de su orden a otro superior; y nos da la impresión de que nos recordamos de haber visto de otra manera, en su realidad, lo que sin tales recuerdos nos da lo sensible, cuando pudiera valer la interpretación inversa: al introducir en lo sensible dado una intención o tendencia trascendente lo que mostramos y descubrimos es que podremos vivir, en un futuro no temporal ni calendariamente previsible y señalable, lo real sensible en plan inteligible. Es decir: lo inteligible. Es decir: la inteligibilidad internacional o tendencial, el ímpetu trascendente que imprimimos a lo sensible, muestra que nuestra alma es inmortal; la pretensión original del conocimiento llamado inteligible es, cuando más, una prueba de inmortalidad futura, no un recuerdo de la vida anterior, de inmortalidad pasada.

La trascendencia del conocimiento intelectivo no pasa de ser en el hombre una tendencia, intención o intento trascendente. El conocer intelectivo se reduce a "ganas" de conocer intelectivamente. Apetito de trascendencia mental.

La inteligibilidad en su forma de tendencia o intención es la forma como el hombre es intelectual e inteligente; y es tendencia estable, cuando menos mientras estamos en cuerpo, de modo que da origen a un tipo de conocimiento propiamente humano que es el de filosofía o filósofo. "Ninguno de los Dioses filosofa", o desea ser sabio, dice Sócrates (*Banquete*, 203 e). La sabiduría la poseemos los hombres en cuanto hombres bajo forma de filo-sofía: de ansias, amor, tendencias, apetencias o intención hacia Sabiduría. El hecho de la Filosofía no es presencia de la Sabiduría sino testimonio fehaciente de las ansias e intenciones, de las tendencias hacia Ella. De aquí que toda filosofía se nos quede siempre y sin remedio en intentos, en buenas intenciones; y que los hombres no poseamos la Verdad sino la tendencia hacia Ella.

De parecida manera: nuestro amor no puede pasar de ser un intento de Amor, un deseo; tiene, por esto, forma de "ansias o anhelos" (πόθος, ἵμερος, *Fedro,* 251 c, 255 c). Donde es de notar que, aunque conocimiento intelectivo y amor sean tendencias o intentos, cada uno lo es a su manera, que no son pura y formal relación o dirección simple, sino especiales y concretas. Y así el amor, aun en la forma tendencial humana, levanta en vilo todo lo real a través de la belleza, siendo ésta su cauce y dándole así forma (Cf. *Fedro,* 251 c) concreta, mientras que la tendencia o intención intelectual, que es todo el entendimiento, levanta todo hacia lo Absoluto, sea bello o no, con sólo que sea ser en cuanto ser y descubra algo.

Tiene, pues, más razón de lo que a primera vista parece aquella frase castellana de que "todo se nos va en suspiros"; que inteligencia y voluntad en cuanto tales sólo son eso: suspiros, ganas, apetitos, intenciones trascendentes. Y por esta buena intención se salvará el hombre en cuanto hombre.

Y cierra este punto una frase socrática: "todas las almas no son sino ansias por lo Alto": se desviven por lo Trascendente, ἅπασαι γλιχόμεναι τοῦ ἄνω (*Fedro,* 248 a).

d) Sócrates distingue y señala cuidadosamente varios tipos de hombres, como resultantes de diversos grados de trascendencia de sus almas respectivas, grados que se compondrán con el común y uniforme componente de decadencia que es el cuerpo sólido y térreo.

"Y el decreto de Adrastea, la inflexible, es el siguiente" (*Fedro,* 248 c, e):

—1) Alma que vio, cuando formaba parte del séquito de los dioses, la mayor parte (πλεῖστα) de los seres en su realidad de verdad o la mayoría de las ideas (εἶδος) que son los seres de realidad de verdad o de realidad en verdad, trae al cuerpo un *a priori;* una provisión de memoria a desvelar por las semejanzas de acá abajo, tal y tanta que dará como resultante un hombre filósofo o amante de la sabiduría; un filócalo o amante de la belleza; un músico o un enamorado; e inversamente, quien posea la facultad de descubrir en la mayoría de las cosas sensibles huellas, vestigios, imitaciones o semejanzas de ideas es señal de que en una vida anterior vio tales cosas en su realidad de verdad. La resultante de este tipo de *a priori* o trascendencia con el componente de decadencia, estará más cerca de trascendencia que de decadencia.

—2 Alma que en vida anterior no hubiera visto la mayoría de las cosas en su realidad de verdad; es decir, en idea, a proporción

del número de las vistas dará, cuando con el componente de decadencia se una, una resultante que será:

2.1 alma de Rey legal o constitucional (ἐν-νόμου), guerrero o conductor.
2.2 alma de político o estadista, economista o financiero.
2.3 alma de gimnasta o médico.
2.4 alma de adivino o iniciador en misterios.
2.5 alma de poeta o imitador.
2.6 alma de artífice o labrador.
2.7 alma de sofista o demagogo.
2.8 alma de tirano.

Pero siempre cabe la posibilidad de "cambiar su suerte" (*Fedro*, 248 e) y mejorarla si uno se porta con justicia (δικαίως).

La resultante de estas dos componentes se acerca cada vez más a la componente de decadencia; a la realidad sólida, térrea y brutal del cuerpo.

e) El tipo de duración propia de los seres en su realidad de verdad —sobre todo de entidades en estado universal o campal como Belleza, Verdad, Ser— es el estar cada una consigo misma en eternamente solitaria firmeza de idea αὐτὸ καθ' αὑτό μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν (*Banquete*, 211 b), es decir: en eternidad.

Ahora bien: eternidad se nos da a nosotros los hombres como recuerdo, como ansias o anhelos o tendencia a permanencia, cual intención de duración perpetua. Y se nos desvela y acucia tal pretensión o ansia cuando vemos las imágenes o semejanzas que de lo eterno se hallan en el Tiempo (Cf. *Timeo*, 37 d, εἰκὼ αἰῶνος), recordando lo que anteriormente se dijo, a saber: que descubrir en lo sensible dado, en sus movimientos y cambios, una imágen (εἰκώ) de lo eterno (αἰών) no es ver o vivir en la eternidad misma, sino simplemente añorarla. Con la natural rebaja de que toda esta teoría platónica pudiera reducirse a un apriorismo de la forma de tiempo. Tales sería su forma prosaica y real.

La unión con el cuerpo hace que la trascendencia en su aspecto de "eternidad", uniforme y firme presencia (μόνος), adopte forma de horizonte, a saber: que su presencia quede confinada en un presente delimitado, dentro de cuyos límites o linderos (significación etimológica de horizonte, ὅρος) las cosas que se presentaren aparecerán como presentes; y en verdad que son bien pocas respecto de los hombres las que se nos presentan a la vez o simultáneamente;

las que se nos están haciendo presentes en el presente humanizado. La presencia absoluta, al caer a este mundo y constituir al hombre, se reduce a presencia humana: a pantalla reducida y delimitada dentro de la cual sólo se podrán presentar a la vez cierto número finito de cosas, cual en la pantalla del cinema por sus dimensiones finitas. Alrededor del horizonte de presente —que expresa lo que puede hacerse presente a la presencia humana o el número de cosas que pueden hacer acto de presencia ante el hombre caído en cuerpo real— se da un halo más extendido hacia el pasado —cosas que hicieron acto de presencia ante el hombre individual o específico— que el halo de cosas que harán o pueden hacer acto de presencia ante el hombre, —halo del futuro. Empero, esta descomposición de la duración en presente, pasado y futuro proviene de la finitación o delimitación que la decadencia impone a la trascendencia de la duración. Tiempo es una resultante humana de eternidad (trascendencia duracional) y constancia brutal del cuerpo. Lo físico, es principio fundamental de toda la clásica y moderna, se rige por un principio de conservación —de la masa o de la energía y masa —cuya expresión más sencilla es

$$t = \text{constante},$$

es decir: que el tiempo no tiene sentido ni influencia alguna. Se detuvo para siempre. Y la inmensa mayoría de las leyes físicas están hechas de manera que resulten invariantes para un cambio de $+ t$ por $- t$, es decir: son independientes del pasado o futuro, y permanecen igualmente válidas frente a tal inversión temporal de la dirección; lo cual viene a significar que los aspectos de pasado, presente y futuro son apariencias que lo real toma para hacer acto de presencia al hombre.

Sócrates señala los límites de esta delimitación que el hombre introduce por el mero hecho de su presencia en este mundo: el período de 30.000 años (*Fedro,* 249 b, 1.000 años). Al estado eterno se vuelve después de tal lapso de tiempo.

La memoria humana no daba sentido a mayores lapsos de duración real sensible, como si dijéramos que la pantalla temporal no abarcaba más. Lo que imaginamos quedar fuera, hacia pasado y futuro, expresa nada más la tendencia o dirección hacia eternidad, que es lo que de eternidad ha dejado la unión con el cuerpo.

Por el alicaimiento del alma la duración eterna da un tipo de duración centrada en su presente real en que las cosas se nos dan en su realidad delimitado por un pasado y un futuro en que

las cosas no se nos dan ya en su realidad, porque pasado y futuro son nada más "intenciones o intentos" de extensión de una presencia finita, y a un intento de presencialización no puede corresponder una presencia en su verdad.

La duración de tipo tiempo es un testimonio de la realidad del tipo de ser que se llama Hombre.

La eternidad la poseemos en forma reducida de anhelos, de ansias de permanencia, de intentos de dilatación indefinida del horizonte temporal. La inmortalidad no se apoya en la esencia y realidad del alma, sino en anhelos del alma. El alma no es inmortal; sólo tiene una exigencia de eternidad.

De todo lo cual se sigue que nuestros conceptos e ideas y todos los principios y axiomas que sobre ellas se funden tienen que estar proyectados en el tiempo, y sobre todo aparecerse en el presente. De ahí que en la formación misma del principio que por supremo pasa, que es el de contradicción, tenga que intervenir una referencia al presente: "es imposible que algo sea tal o cual y no lo sea en el mismo presente"; es imposible que una cosa haga acto de presencia como tal o como cual ante el hombre y en ese mismo acto de presencia no se presente como cual o como tal.

En vez, pues, de las palabras simultáneamente, a la vez (simul-ἅμα) se podrían emplear con sentido más humano las frases: hacer acto de presencia ante, presentarse al presente humano.

Concluyamos, según todo esto, que el Hombre, propiamente dicho (κατὰ εἶδος λεγόμενον, *Fedro,* 249 b) es un término medio, resultante de real trascendencia y decadencia en que trascendencia y decadencia dan una resultante finita y bien delimitada, un horizonte, quedando fuera de él intenciones trascendentes y propensiones decadentes que no pueden llegar a vías de hecho. Son límites, superior e inferior, naturalmente inaccesibles en su realidad, sólo indicables o relacionalmente accesibles, cual pudiéramos decir que una saeta disparada está relacionalmente, intencionalmente clavada ya en el blanco.

Si estos anhelos, intenciones y tendencias trascendentes llegarán o no un día a disolver la esencia del Hombre y separar el alma del cuerpo, si bastará para ello la muerte común y corriente o precisará una serie de muertes, cada vez más sutiles, asuntos son que se discutirán largamente en las Introducciones o Argumentos al *Fedón* y al *Timeo.*

PARTE SEGUNDA

El problema de las relaciones entre retórica y dialéctica

Esta parte segunda comprenderá tres párrafos:

I. La Retórica.
II. El organismo retórico en el alma.
III. La logografía o escritura.

I

La Retórica

"La retórica, dice Sócrates, es un arte de conducir almas mediante razones en palabras" (*Fedro,* 261 a). Retórica es psicagogía (ψυχαγωγία).

Mediante las ideas, y sirviéndose del procedimiento de división eidética sometido al método dialéctico ascendente, se conducía a ciertas almas escogidas, y a la parte superior de ellas, hacia el Absoluto; hacia la Idea de Bien. Por composición de las dos fuerzas: trascendencia y decadencia fue posible explicar la estructura peculiar de tipos de alma relativamente especiales, cual los de filósofo, músico, rey, político, financiero, médico, adivino, artífice, sofista, demagogo, tirano. Todas ellas deben ser conducidas, o convertidas, mediante el método dialéctico; y en principio resulta posible y aun proporcionadamente fácil, pues en todas ellas interviene con dosis e intensidad suficientes el componente de trascendencia.

Pero, además de estas almas escogidas, la colectividad helénica se componía de otras innumerables: almas ciudadanas que se reúnen en los juzgados, en las plazas públicas: alma del pueblo; y, prescindiendo de los grandes temas filosóficos y trascendentes, hay temas corrientes y comunes, privados o baladíes, serios o jocosos. . .; y se trata de conducir estas almas humildes en sus humildes temas hacia la Idea absoluta de Bien, pues toda alma, como ha demostrado Sócrates, es, en su sustancia, divina.

La faena retórica, en su propio y sublime sentido, será por tanto una conducción de tales almas mediante discursos y razones proporcionados a su estado común y ciudadano, para llegar a transformarlas por la elevación en alma de filósofo, si no en esta primera generación en otras posteriores, que para todo ello da tiempo el período de tres veces diez mil años.

La cuestión se desdobla, de consiguiente, de esta manera:

I.1 ¿Qué almas son el sujeto propio y terreno abonado para la Retórica?

I.2 ¿Cuál es la estructura de la Retórica: ciencia, arte, artimaña y engaño con trampa bien pensada? ¿O será arte psicagógica?

I.3 ¿Cuál es el efecto propio de la Retórica en las almas? ¿Convencimiento, persuasión?

La respuesta que Sócrates da a estas preguntas es sencilla y decisiva. Y comenzando por los efectos propios de la Retórica sobre las almas, que siempre los efectos permiten conjeturar mejor que un razonamiento *a priori* la naturaleza de la causa, dice Platón que el efecto propio de la Retórica es la persuasión (πεῖθος, 260 a, b, c, d, 269 c, 270 b) y la virtud o valor (ἀρετή, 270 b).

El alma tiene una parte convencible y otra persuasible (πιθανόν).

Empero, el alma es triple: intelectiva (νοῦς), animosa (θυμός), apetitiva (ἐπι-θυμία). Es claro, no obstante, que la dialéctica arraiga y hace sus efectos primaria y decisivamente en la parte intelectiva; la retórica tendrá como campo de los suyos la parte animosa, emprendedora, enfervorizable del alma (θυμός).

Sócrates exige para la retórica perfecta y propia un preliminar conocimiento de psicología: "cuántos tipos eidéticos de alma hay", εἰδέναι ψυχὴ ὅσα εἴδη (*Fedro,* 271 d); caracteriología previa que abarcaría, según el plan platónico trazado en 271, los puntos siguientes: primero, "describir con toda exactitud y hacer ver con ideas (ἰδεῖν) si el alma es, por nacimiento, una y homogénea; o si por el contrario y según la forma del cuerpo, multiforme. Y a esto se denominará poner de manifiesto su naturaleza" (*ibid.,* a).

Segundo: mostrar "para qué acciones o afecciones nació el alma" (*ibid.,* a).

Tercero: ordenadas las clases de discursos y razones por una parte y los tipos de alma por otra, "recorrer las causas, armonizando estas dos cosas; enseñando qué almas se dejarán persuadir por necesidad mediante tales razones, qué otras con cuáles otras" (*ibid.,* b). Se trata, por tanto, de una técnica regida por un principio de causalidad en virtud de una coadaptación entre razones y almas. Pero, una vez más, no se trata de la parte intelectiva del alma, pues, como ha dicho ya Sócrates, "toda alma ha visto por naturaleza el espectáculo de los seres en su realidad" (*Fedro,* 29 e), sino de la parte animosa y emprendedora: la de lo enfervorizable, ya que

para la parte superior bastará según el mismo Sócrates con el procedimiento simbólico del recuerdo, con la revelación súbita del carácter simbólico de lo real (ὁμοίωμα). En una palabra: la dialéctica ascendente que no es procedimiento causal. Para la parte del alma que se halla, por razón de la caída a este cuerpo, en estado de confusión y mezcla será menester emplear procedimientos causales que le inculquen razones que siembren (*Fedro,* 276 b, c) en ella ideas en palabras, ya que de suyo no las tiene. Y tal es el oficio propio de la causa en cuanto tal: sacar algo del no ser al ser, hacerlo venir a vías de hecho, mientras que el recuerdo o descubrimiento del carácter simbólico de una realidad no entra dentro del orden causal, sino de una sutil relación o modalización de lo real ya presente y existente en sí.

Pero además insiste Sócrates en que la verdadera retórica tiene que ser:

a) Una psicagogía o conducción de almas (261 a, 271 c). ¿Conducción hacia qué término? Hacia la dialéctica que es, por constitución, método o camino hacia el Absoluto, hacia un término que no tiene otro más allá (Cf. *Fedro,* 273 d, e; 276 e; 277 b, c).

b) ¿Con qué medios? Con razones, con cuenta-y-razón, λόγος (Cf. Cl. I. 1), y no propiamente con ideas, pues dividir en ideas pertenece, cual procedimiento propio, a la dialéctica. Y será menester estudiar la manera original de meter en el alma no intelectiva razones. Veremos inmediatamente la manera que propone Platón, bien distinta de todo procedimiento estrictamente racional, pues consistirá en crear dentro de la parte del alma que se halla en estado de "vapor o fervor" sentimental un nuevo organismo, mediante una especial disposición de palabras que no entra en las normas lógicas o dialécticas.

c) ¿Con qué fines? Con el de hacer que el fervor del alma, o parte del alma en estado de vapor sentimental, cobre estabilidad (βέβαιον) y claridad (σαφές, *Fedro,* 275 c), haciendo que la Verdad sirva de principio intrínseco (ὑπάρχειν) a la palabra fluyente, al río verbal (ῥητορική, ῥῆμα, ῥεῖν), de modo que la inteligencia discursiva del que habla, si lo hace bien y bellamente, fije tal río verbal, solidifique tal vapor sentimental con y alrededor de ideas claras, distintas, inmutables. (*Fedro,* 269 e).

Todo lo cual se resume en la exigencia de subordinación entre retórica genuina (276 a, b) y dialéctica.

"Hay que tener, pues, la mirada puesta —dice Platón— en una sola Idea (ἰδέα); conducir hacia ella todo lo disperso y diseminado (διεσπαρμένα); definir cada cosa, que tal es la manera de proceder de quien pretenda enseñar como se debe" (*Fedro,* 265 d).

Y añade aquí Sócrates una maravillosa frase que delata el carácter simbólico-trascendente del procedimiento dialéctico: "Si encuentro a alguien cuyo natural sea capaz de mirar 'hacia' Unidad y 'sobre' pluralidad, lo persigo y sigo sus huellas cual si fueran las de un Dios" (*Fedro,* 266 b).

La retórica auténtica, por consiguiente, es el primer escalón de la dialéctica, necesario, entre otros motivos, porque no toda el alma se halla en el mismo estado, sino que hay parte de ella que se encuentra en "hervor o fervor" anímico; está animosa; y para ella las razones tiene que tomar una forma especial de molde aprisionador que impida su evaporación o dispersión energética, y, con todo, como en nuestras locomotoras, dejen regulares y eficientes válvulas de escape para el movimiento ascensional hacia la dialéctica y por ella hacia la Idea de Bien.

II

El organismo retórico en el alma

La retórica tiene por oficio y faena propia, crear en el alma un organismo nuevo, y esto porque el discurso "está constituido como animal, con un especial cuerpo suyo, con pies y cabeza, con miembros extremos y medios, todos ajustados entre sí y con el todo" (*Fedro,* 264 c).

Donde son de notar brevemente varias cosas:

a) Que Sócrates habla del discurso (λόγος), entendiendo por discurso, como dice él mismo en el "Sofista", "esa conexión especial de las ideas que, al nacer ellas en nosotros, adquieren" (*Sofista,* 259 e), por contraposición con el tipo de unión que tienen entre sí en su orbe eidético puro, orden que la dialéctica descubre y la inteligencia contempla.

b) El orden con que las ideas persuaden al alma posee una cierta necesidad logográfica (λογογραφικὴ ἀνάγκη; *Fedro,* 264 b).

c) Para llegar a conocer la estructura que el discurso imprime en el alma es preciso proceder por un método de división que no es la diaíresis; se asemeja, más bien, al arte del buen cocinero que

corta por las naturales junturas o articulaciones (ἄρθρα; *Fedro,* 265 e), porque, como se va a ver, la retórica da una especial estructura al alma, y, de consiguiente, habrá que poner al dividirla, el mismo cuidado que al tratar un ser vivo. De lo cual se sigue que la necesidad logográfica pertenece al tipo de conexión vital, causada en el alma por las ideas, y, más en particular, se parece a la conexión peculiar de los miembros de los vivientes vertebrados o articulados.

La conexión nueva, vital, que sobreviene a las ideas al adentrarse en el ánimo y que, por el reverso, adquiere el ánimo mismo, comprende las partes siguientes:

1. *Proemio,* o cómo se debe dar comienzo al discurso (266 d); donde es de notar que se trata de un principio "respecto de nosotros" y de las circunstancias, —tales como la oportunidad o importunidad (εὐκαιρία, ἀκαιρία) de que habla Sócrates en 272 a, y que asemeja el buen ojo para saber comenzar un discurso con el del labrador que distingue y aprovecha el tempero propio para cada semilla, teniendo presente el tiempo y el terreno.

No se puede comenzar un discurso dirigido a la parte animosa del alma por la idea que sea la más abstracta, la primera en su orbe, más universal y necesaria con criterios lógicos; quien con perfecta lógica comenzara el discurso lo terminaría, en el mejor de los casos, entre general frialdad; habría desperdiciado el fervor del ánimo los ánimos del ánima. El comienzo o proemio de un discurso debe sujetarse a circunstancias extraeidéticas —como oportunidad, inoportunidad, sujetos individuales, oyentes ("éste es aquél, ésta es aquella naturaleza...", *Fedro* 271 e), tipos de alma concreta, circunstancias históricas.

Por tanto proemio no coincide sin más con principio lógico o primacía eidética.

2. *Narración* con los testimonios en su favor. Es decir: cosas singulares, localizadas en tiempo, espacio e individuos concretos.

3. *Indicios* probatorios, τεκμήρια; sospechas sutiles que escapan a la lógica deductiva, pues son rastros y huellas de hombres concretos, de sus pasiones e intenciones.

4. *Verosímiles conjeturas,* εἰκότα.

5. *Prueba de creer,* πίστωσις; prueba suplementaria, donde es de notar el epíteto sutil que da Platón al inventor de este procedimiento para meterle a uno la razón en el alma animosa, que es el de λογοδαίδαλος, Dédalo-en-palabras.

6. *Refutación y refutación suplementaria,* ἔλεγχος, ἐπεξέλέγχειν, que deben emplearse en acusaciones y defensas, faenas forenses y públicas, extrañísimas a la lógica y eidética.

7. *Insinuación,* ὑπο-δήλωσις: palabra que puede significar tanto deslizarle bajo mano a uno una razón para servirse de ella en plan polémico, como traer una razón de donde menos se pensaba, darle un cabo para que tire del ovillo entero.

8. *Elogio indirecto,* elogio de paso, παρέπαινος; mañas muy humanas para convencer, poco lógicas y menos eidéticas.

9. *Reproches* por indirectas, παρα-ψόγος, crítica de paso, alusiones indiscretas, malicias...

10. Junto con un principio muy humano e infranoético, a saber: "que verosimilit d es más veneranda que verdad", πρῶτον ἀληθῶν τὰ εἰκότα τιμητέα μᾶλλον; que la *verosimilitud* infunde más respeto al animal ciudadano que la verdad pura y simple que, a veces, resulta lo más inverosímil y difícil de creer. Véase un ejemplo aquí mismo (*Fedro,* 273 b, c).

11. *Concisión de palabra,* συντομία λόγων; indefinida ampliación, ἄπειρα μήκη.

12. *Reduplicación,* estilo sentencioso y figurado, vocablos para comparaciones bellas de decir, διπλασιολογία, γνωμολογία, εἰκονολογία, εὐέπεια.

13. *Corrección de palabra,* casticismo, ὀρθοέπεια. Nótese en este punto un texto por el que se echa de ver a qué parte del alma se enderezan las razones retóricas: "Los discursos largos en lamentos acerca de vejez y pobreza son, a mi parecer, dominios artísticos del potente calcedonio, varón descomunal, como él mismo lo dice, para enfurecer muchedumbres (ὀργίσαι) y aplicar con su canto a las enfurecidas" (*Fedro,* 267 c, d).

Eso de enfurecer y aplacar conviene a la parte del ánimo que se llama θυμός, ánimos del ánima.

14. *Resumen* (ἐπάνοδος), recapitulación (κεφάλαιον).

Este orden y método de hablar al alma no entra, evidentemente, dentro de los procedimientos lógicos o dialécticos, ni pertenece al tipo de división eidética. Y es que el plan de "hablarle a uno al alma", a una parte de ella casi irracional, inflamable no tanto por razones e ideas cuanto por alusiones mordaces, por elogios, discretos o descarados, por verosimilitud, símiles, reproches, etc., requiere una parte especial, no propia ni directamente ciencia o sabiduría.

Sócrates tratará a continuación (268 a, 274 b) de las maneras de dirigirse al alma, de interesarla por razones, por verdad, por virtud, en vez de conseguir afectarla y arrebatarla por pura y simple habilidad técnica, para cualesquiera efectos buenos o malos, aunque se trate nada más de lucirse sobre el adversario, como hacen los "contradictores" u oponentes sistemáticos (ἀντιδίκοι; *Fedro,* 261 c).

Comprende la doctrina platónica referente a este punto los siguientes, como más importantes:

1. La verdadera retórica no puede quedar en simple técnica de persuadir cualquier cosa, buena o mala. Y como las ánimas más movibles, desorientables y persuasibles, son las de los ciudadanos en cuanto tales, la retórica auténtica ha de intentar fijarles el alma; dejarla definitivamente orientada hacia la Idea de Bien (275 d, 277 a).

2. Estudiar el caso singular del alma presente: "a quiénes, cuándo y hasta dónde" (*Fedro,* 267 b), teniendo a la vista las circunstancias de oportunidad o inoportunidad (272 a).

3. Considerar que se trata, en la verdadera retórica como en la auténtica medicina, de una naturaleza (270 b); de consiguiente, la retórica genuina debe ir precedida de un estudio del alma, de una psicología o caracteriología.

4. Empero, una caracterización de cada alma no es posible sin conocer la naturaleza del Alma la total, o del todo en cuanto tal (τοῦ ὅλου φύσεως, *Fedro,* 270 c) o de la Naturaleza en conjunto. Porque cada alma no es sino una forma (εἶδος) del Alma total, como ya se explicó.

5. Y como Alma la total es algo divino, rectora universal del mundo entero, la caracteriología del alma singular y de las almas ciudadanas ha de ser hecha con miras al alma divina del mundo, cuya ocupación privilegiada es la contemplación de los seres en su relidad de verdad (*Fedro,* 245 c, sqq.).

6. Ahora bien: el camino que a tal visión lleva va por ideas hasta ideas con ideas hasta ideas, para por fin llegar a la Idea de Bien. Es decir: el camino es la dialéctica. Por tanto: "hay que servirse de la dialéctica" (276 e); "sembrar razones con ciencia" (*ibid.*).

Con esto queda proclamada la supremacía de la Dialéctica sobre la Retórica.

El pensamiento para el heleno no puede compararse en sus funciones intuitivo-eidéticas con las funciones del coro trágico. Es

el coro la válvula sentimental por la que se escapan, con poderosas y simples voces, cual las de nuestras sirenas, las emociones colectivas del sujeto helénico Polis, y de cada heleno en cuanto que es uno de tantos de los de la Polis. Y es, a la vez, el coro válvula que regula delimitando, señalando una frontera al vapor anímico para que no traspase los linderos de la emoción bella y degenere en tumulto pasional, en revuelta política.

Empero, la inteligencia admite una potenciación infinita, dentro siempre de una radiante tranquilidad, uniforme, difusamente chispeante cual la solar atmósfera de luz que nos rodea.

La función antropológica de la Retórica descubre:

a) Que el ánimo mismo es racionalizable, que prenden en él los logos;

b) Que el conjunto de logos y de cada logos interiorizado en el ánimo presenta una cierta propiedad equivalente a la de universalidad propia de las ideas puras.

Tal propiedad se llama κοινόν, "lo común". Los entinemas, paradigmas, máximas poseen no un carácter de universalidad (καθόλου), sino de comunidad (κοινότης); de universal que valga para todos los ciudadanos de la Polis. "Común" es, pues, lo que de extensión guarda aún un universal eidético cuando ha sido asimilado fervorosamente por los ánimos de los ciudadanos. "Común" equivale, por tanto, a universal ciudadano, y es el tipo de universalidad apropiado a un animal político.

Tiene la Retórica un oficio ciudadano y se dirige en buena parte a los más, y se ejerce en las públicas asambleas (Cf. 260 c, 261 a), aunque Platón pretende hacer de ella toda una técnica de conducción de almas, en privado y en público, sobre asuntos graves y pequeños (*ibid.*, 261 a, b). La Retórica tiene que someterse a la Dialéctica y es como su primer estadio, punto de partida para los ciudadanos en cuanto tales, —para la mayoría de las gentes que no están ya, como el filósofo, alados (249 c), puestos ya en trascendencias.

En virtud de esta función trascendente mediata y remota que ejerce la Retórica se requiere para ser Orador o Retórico perfecto y cumplido "una cierta naturaleza de elevadas miras" (μετεωρολογίας φύσις, *Fedro*, 270) y de ella le viene al orador dialéctico "su alteza y cumplida eficacia", ὑψηλόνουν τελεσιουργόν (*ibid.*, 270 a).

III

La logografía o escritura

Del mito egipcio que aquí inventa o repite Sócrates se pueden entresacar las ideas capitales siguientes:

a) Las ideas están presentes en la palabra escrita solamente como signos (σημαίνει) y signos que nada más indican una sola y la misma cosa siempre (ταὐτόν) (275 e). Y por estar presentes como puros y simples signos o indicaciones no puede pasar la palabra escrita al estado de ἀπόφανσις; de explicación y elucidación.

b) Toda palabra escrita no está ni dirigida ni no dirigida a nadie; no discierne entre sujetos: entendidos, no entendidos (*ibid.*, e).

c) No puede defenderse contra los que la emplean en mal sentido (*ibid.*).

d) La palabra escrita va contra la memoria vital, y cuando más sirve para recordatorio (ἀπόμνησις, 275) de cosas que se saben ya con saber viviente y animado.

e) Y aun tal recordación le viene al alma de fuera, no de origen inmanente. Por lo cual tal vez habría que leer en el texto 275 a, en vez de ὑπόμνησις, ἀπόμνησις, dando a esta palabra la significación de "desmemoria": caída o desfallecimiento de la memoria viva, para quedarse en simple "cita" impersonal e ineficaz.

f) La palabra escrita, por la seguridad material y facilidad cósica que da, se presta a producir sabios de apariencia, postineros y superficiales (*ibid.*, 275 b).

Sócrates pretende buscar una logografía o escritura de logos, de cuentas y razones, en un material tal que ofrezca las propiedades contrarias; y sea mejor, más auténtico (γνήσιος) y poderoso que el primero.

Para lo cual exige Sócrates:

a′) Que se escriba en el alma: en algo viviente y animado (ζῶν, ἔμψυχον, 276 a).

b′) Que se escriba y grave con ciencia (ἐπιστήμη, *ibid.*).

c′) Que pueda defenderse a sí mismo.

d′) Que sepa a quién debe hablar y a quiénes no (*ibid.*).

e′) Respecto de esta palabra viva, la escrita sería nada más idolillo (εἴδωλον): una representación derivada y secundaria, casi

como imagen en el espejo, de pura apariencia, sin vida ni más movimiento que el que le preste momentáneamente la realidad.

f') La palabra escrita tendrá por oficio vital el de servir de recordatorio para los tiempos de decadencia de la memoria, para la vejez (276 d).

g') Mientras no llegue este caso de necesidad vital, podrá un escritor dedicarse "por juego" (παιδιά, *ibid.*) a cultivar estos "jardincitos" de palabras y letras, "y mientras otros echarán mano a otras niñerías, buscando refrigerio en banquetes y en otras cosas hermanas de éstas, me parece que aquél pasará su tiempo divirtiéndose en vez de con aquéllas con estotras cosas que digo" (*ibid.*, b).

h') "Pero los esfuerzos en este punto resultarán más bellos cuando uno se sirva del arte dialéctica", pues entonces, y en virtud de la fecundidad trascendente de la Dialéctica, tales palabras se bastarán para ayudarse y defenderse a sí mismas; no serán estériles sino fecundas, capaces de reproducirse indefinidamente (*ibid.*) Cf. 267 b.

i') Al escritor o logógrafo que sepa reunir todas estas condiciones en sus escritos no tanto habrá que llamarlo logógrafo, o escribiente de razones, cuanto filósofo (*Fedro,* 278 c, d).

"¿No estaría bien que, antes de partinos, eleváramos una plegaria a los Dioses de este lugar?", —así dice Sócrates. Y Fedro le responde: "Naturalmente". Y la plegaria dice:

"¡Oh, Pan querido, y demás dioses cuantos lo sois de estos lugares! Dadme la belleza interior, y que mis pertenencias exteriores consuenen amigablemente con las internas. Llegue a tener al Sabio por el Rico, y sea mi fortuna en oro de Sabiduría tanta que nadie, fuera del Temperado, pueda llevarla y conducirla" (*Fedro,* 279 b, c).

Asociadme a vuestra plegaria, Sócrates y Fedro, y asociad a ellas a todos los filósofos de nuestros días que tanta decisión necesitamos para tener por Rico al Sabio y convencernos de que nuestra específica fortuna consiste y se cifra en oro de Sabiduría.

"Vámonos". Y vaya el lector a leer en su original, maravilloso de estilo y delicadísimo en lenguaje, el *Fedro,* jardín de palabras, "cual los que se dedicaban a Adonis en sus fiestas" (*Fedro,* 276 b).

ΦΑΙΔΡΟΣ

[ἢ περὶ καλοῦ· ἠθικός.]

ΣΩΚΡΑΤΗΣ ΦΑΙΔΡΟΣ

ΣΩΚΡΑΤΗΣ. Ὦ φίλε Φαῖδρε, ποῖ δὴ καὶ πόθεν; 227

ΦΑΙΔΡΟΣ. Παρὰ Λυσίου, ὦ Σώκρατες, τοῦ Κεφάλου· πορεύομαι δὲ πρὸς περίπατον ἔξω τείχους, συχνὸν γὰρ ἐκεῖ διέτριψα χρόνον, καθήμενος ἐξ ἑωθινοῦ. Τῷ δὲ σῷ καὶ ἐμῷ ἑταίρῳ πειθόμενος Ἀκουμενῷ, κατὰ τὰς ὁδοὺς ποιοῦμαι τοὺς περιπάτους· φησὶ γὰρ ἀκοπωτέρους εἶναι τῶν ἐν τοῖς δρόμοις. b

ΣΩ. Καλῶς γάρ, ὦ ἑταῖρε, λέγει. Ἀτὰρ Λυσίας ἦν, ὡς ἔοικεν, ἐν ἄστει;

ΦΑΙ. Ναί, παρ' Ἐπικράτει, ἐν τῇδε τῇ πλησίον τοῦ Ὀλυμπίου οἰκίᾳ, τῇ Μορυχίᾳ.

ΣΩ. Τίς οὖν δὴ ἦν ἡ διατριβή; Ἢ δῆλον ὅτι τῶν λόγων ὑμᾶς Λυσίας εἱστία;

ΦΑΙ. Πεύσει, εἴ σοι σχολὴ προϊόντι ἀκούειν.

Titulus: περὶ καλοῦ BTW π. ἔρωτος Diog. La. III 58; ἠθικός B[2] (alia manu) Diog. La. *ibid.*

227 a 3 δέ: δή Dionys. || πρὸς περίπατον ἔξω τείχους: ἔ. τ. πρ. π. Hermias || τείχους: τει s. u. Oxy. | συχνόν: μειχρον Oxy. || 5 Ἀκουμενῷ: -μένῳ codd. || 6 φησί: -σίν T Oxy. || b 2 γάρ, ὦ: γ εφη ω Oxy. || ἦν (et Oxy. Hermi.!): ἦν ἄρ' Badham || 4 τοῦ Ὀλυμπίου: om. Oxy. τ. -πιείου Vollgraff || 6 τῇ: om. TW || ἦ: ἡ BT || 7 εἱστία: ιστια Oxy. || 8 πεύσει: -σῃ W om. Oxy.

FEDRO

(O SOBRE LO BELLO ETICO)

SÓCRATES, FEDRO

227 SÓCRATES. ¿A dónde y de dónde, querido Fedro?

FEDRO. De donde Lisias, el hijo de Céfalo, Sócrates; y, pues desde la aurora me pasé allí sentado todo el tiempo, a donde voy ahora es a pasearme fuera de las murallas. Mas obedeciendo a Acumeno, colega tuyo y mío, hago mis paseos
b por los caminos, pues dice ser menos cansados que paseos por las calles.

SÓCRATES. Y lo dice bellamente, compañero. Por lo que parece, pues, ¿estaba Lisias en la Ciudad?

FEDRO. Sí, por cierto: donde Epícrates, en la Moryquía: esa casa junto al templo de Júpiter Olímpico.

SÓCRATES. Y, ¿sobre qué versó la conversación? ¿O está claro que Lisias os convida a banquete de discursos?

FEDRO. Lo sabrás si tienes tiempo libre para oír a un paseante.

SÓCRATES. ¿Pues qué? ¿No piensas que tengo yo, con Píndaro, "por cosa superior al descanso" escuchar tu conversación con Lisias?

c FEDRO. Caminemos, pues.

SÓCRATES. Habla, si te place.

FEDRO. Pues, por cierto, Sócrates, que te está bien el oírla, ya que el tema sobre el que tratamos recayó, no sé cómo, sobre cosas de amor; porque Lisias tenía escrito un ensayo de conquista amorosa de un bello doncel, y no por un amante. Y

esto mismo está, por cierto, bien aderezado, pues dice en él que se debe hacer don de sí al no amante más bien que al amante.

SÓCRATES. ¡Qué generoso! ¡Ojalá escribiera que se debe
d favorecer más al pobre que al rico, al viejo que al joven!, y
otras tales cosas que tan bien nos irían a mí y a otros muchos. ¡Qué civiles y democráticas eran, por lo visto, las razones! Mas son tales mis deseos de oirte que, aún si paso a paso y según el método de Heródico, hicieras tu camino hasta Megara, llegases a las murallas y te volvieras, no te soltaría.

FEDRO. ¿Qué dices, óptimo de Sócrates?; ¿piensas que lo que el más diestro de los oradores contemporáneos, Lisias, com-
228 puso reposadamente en mucho tiempo pueda yo, simple como
soy, acordarme de ello cual se merece? ¡Qué más quisiera! Y por cierto que tendría su posesión por más preciosa que la de mucho oro.

SÓCRATES. Fedro, si no te conociera, es que me habría olvidado de mí mismo. Pues bien: no hay nada de lo que dices; que sé muy bien que aquél no se contentó con oír el discurso de Lisias una sola vez, si no que, oído una, le obligó a que de
b principio a fin se lo releyese muchas, a lo cual accedió Lisias de
buena gana. Pero ni esto le pareció bastante, pues, en acabando, tomó el libro, remiró lo que más le apetecía y en estas cosas se pasó sentado desde el amanecer; y, cansado, salió, en mi opinión, ¡por el Perro!, a pasear con el discurso bien aprendido, a no ser que fuera muy largo.

Se paseaba, pues, fuera de las murallas para entrañárselo, cuando tropezó con quien se muere por oír discursos y, en viéndolo que lo vio, le dio el alma que tendría ya quien bailara
c a su tono, y lo invitó a proseguir con él su camino. Mas pidién-
dole tal enamorado de cuentas-y-razones que se las diera, se hizo de rogar como si no tuviera ganas de decirlas; pero, al fin, se decidió a hablar, y las dijera aun a forzado auditorio.

Pídele, Fedro, a ese, que lo que de todas maneras habrá de hacer, lo haga presto.

FEDRO. En verdad me va a resultar mejor hablar como pudiere, que me parece no vas a soltarme antes de que de una manera u otra te lo diga.

SÓCRATES. Pues me parece que así es en verdad.

d FEDRO. Lo haré, pues, así.

En realidad de verdad, Sócrates, no llegué a aprenderme, más que todo, las palabras, pero sí comprendo casi todas aquellas en que se hablaba de las diferencias entre las cosas del amante y las del que no lo es. Y las voy a recorrer por sus pasos y capitales, haciendo que el principio sirva de comienzo.

SÓCRATES. No sin antes mostrar, amigo del alma, qué es lo que tienes en la izquierda bajo el manto, porque conjeturo que es el discurso mismo. Ahora que, si es así, convéncete de que, aún queriéndote lo mucho que te quiero, no consta ni
e mucho menos que, de estar presente Lisias, me encomendara a tus cuidados. Vamos, pues, enséñalo.

FEDRO. Basta, Sócrates; que echaste por tierra la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero, ¿dónde quieres que nos sentemos y lo leamos?

229 SÓCRATES. Volvámonos desde aquí, y vayamos Iliso abajo; después nos sentaremos donde más tranquilo nos pareciere.

FEDRO. A buen tiempo, me parece, voy descalzo; que tú lo vas siempre. Fácil nos será, pues, caminar refrescando los pies riachuelo abajo, y además, no desagradable, especialmente en esta época del año y hora del día.

SÓCRATES. Guía, pues; y mira mientras tanto dónde podremos sentarnos.

FEDRO. ¿Ves aquel altísimo plátano?

SÓCRATES. Bien, ¿y qué?

b FEDRO. Que hay allí sombra y viento apacible y césped para sentarse o tenderse a voluntad.

SÓCRATES. Guía, pues, si te place.

FEDRO. Dime, Sócrates, ¿no se cuenta que precisamente en uno de estos lugares del Iliso Boreas raptó a Oritia? ¿O bien de la colina de Marte?, porque también se cuenta estotro relato: que de allí, no de aquí, fue raptada.

SÓCRATES. En efecto, así se cuenta.

FEDRO. ¿Y no será precisamente de aquí, donde el riachuelo parece gracioso, límpido y transparente, lugar a propósito para juegos entre doncellas?

c SÓCRATES. No de aquí, sino de dos o tres estadios más

abajo, donde vadeamos para ir al santuario de Agra, que allí exactamente hay un altar de Boreas.

FEDRO. No había caído en cuenta. Mas dime, ¡por Júpiter!, Sócrates: ¿Crees ser verdad este relato místico?

SÓCRATES. Pues nada tendría de extraño el que no lo
creyera, como no lo creen los sabios. Y, puesto en plan de
sabio, diría que el viento Boreal empujó a Oritia hacia las
piedras próximas, mientras jugaba con Farmaqueia, y a éste
d su final se llamó rapto por Boreas. Pero a mí, Fedro, aun
y haciéndoseme deliciosos estos y semejantes relatos, me pare-
cen más bien cosas para varón decidido, incansable y no muy
de envidiar; porque, fuera de otros motivos, después de
enderezar esto tendrá que hacerlo con esotro eidos de los
Hipocentauros y además con el de Quimera, y se verá inun-
dado por la turba de Gorgonas y Pegasos, por la muchedum-
e bre de otros y variados esperpentos y por la desconcertante
naturaleza de ciertos monstruos, de todas las cuales cosas si
uno emprende, por descreído y por una sabiduría su tantico
salvaje, dar verosímil explicación, bien tiempo le hará falta.

Pues yo, para tales cosas, en modo alguno, lo tengo. Y
la causa de ello es que no puedo conocerme a mí mismo, según
la inscripción délfica. Y me parece ridículo que, ignorando
aún esto, me ponga a considerar lo ajeno. Así que, con per-
230 miso de tales cosas, y aceptando lo que sobre ellas comün-
mente se tiene, me doy, como acabo de decir, a la conside-
ración no de ellas sino de mí mismo, aunque yo resulte tal
vez o fiera más pluricompleja y resabiada que Tifón o animal
más sencillo y mañero, con una cierta parte de naturaleza
divina y otra de suerte sin grandes tufos.

Y ahora, compañero, interrumpiendo estas razones, ¿no era este el árbol hacia el que nos guiabas?

b FEDRO. Este mismo era.

SÓCRATES. Pues, ¡por Hera!, es bien bello el paraje;
que este plátano es grandemente amplio y alto, bella la altura
del sauzgatillo, y muy bella su sombra; y, como está ya en
punto de flor, nos ofrece bien perfumado lugar. La fuente,
por su parte, corre bajo el plátano con suelta gracia y frescor
de aguas, testigos nuestros pies. El templo aquel parece serlo
de algunas Ninfas o de Aqueloo, a juzgar por las doncellas
c y estatuas. Y si te place, ¡cuán extremadamente delicioso y

amable es aquí el soplo del viento, acompañamiento armonioso y veraniego del coro de cigarras! Pero lo más delicadamente a punto es el césped que, en medio de hostil desierto, ha crecido lo bastante para que, al reclinar la cabeza, se descanse bien bellamente. De manera que te atrajo, amigo Fedro, el mejor lugar.

FEDRO. Pero tú, Sócrates admirable, pareces estar totalmente desorientado, pues, de juzgarte por lo que dices, das sencillamente la impresión de extranjero y no de coterráneo;
d y así me parece que no sólo no has salido de la Ciudad para viajar más allá de las fronteras, pero que ni siquiera estuviste fuera de sus murallas.

SÓCRATES. Compréndeme, óptimo de Fedro. Soy amigo-de-aprender. Mas ni los campos ni los árboles me quieren enseñar nada; mas sí, los hombres de la Ciudad. Pero me parece que has dado con el remedio para sacarme; pues a la manera como se conduce al ganado hambriento meneando ante él una ramita o algún fruto, así parece que me vas a
e hacer recorrer el Ática entera, o lo que quisieres, poniéndome delante razones en libros. Llegados, pues, ya aquí, yo pienso tenderme; tú, mientras tanto, elige la posición que tengas por más cómoda y, elegida, lee.

FEDRO. Escucha, pues.

"Mi caso, bien lo conoces; y has oído además que pienso habernos pasado todo de la más conveniente manera. Mas no me juzgo infeliz porque me falte precisamente llegar a ser
231 amante tuyo. Que se arrepienten aun de lo que bien hicieron aquellos a quienes se les colmó el apetito; pero a los que no, jamás les llegará el tiempo de arrepentirse, pues no por necesidad sino por voluntad —con esa voluntad con la que se quiere lo mejor para los de casa— obran bien a medida de sus fuerzas.

Además: los amantes tienen la mirada puesta en qué cosas suyas han ido mal por causa del amor y qué bienes han
b hecho y, añadiendo a la cuenta los trabajos, juzgan presto haber dado ya a los amados lo que graciosamente les era debido. Empero, a los no amantes no les cabe la excusa de que por causa del amor descuiden las cosas propias, ni tienen que poner en balanza amor y trabajos pasados, ni encausar por los disentimientos a los familiares; de manera que, des-

cartados tantos males, no les queda más remedio que poner
decididamente manos a la obra y otorgarles lo que, a su
parecer, una vez hecho será de su agrado.

c Además: si son dignos de todo aprecio los amantes por-
que aman tan extremosamente a los amados que están prestos
a hacerles gracia de sí en palabras y obras, aun con peligro
de volverse odiosos a los demás, fácil es de conocer, si dijeren
la verdad, que prefieren sus nuevos amores a los antiguos;
y es fácil también de ver que maltratarán a éstos si a aquéllos
se les pone en la cabeza. ¿Cómo, pues, será posible abalan-
zarse a negocio tan ocasionado que no lo emprendiera ni el
d más experto en evasivas?; que los amantes mismos confiesan
andar enfermos más bien que en sus cabales; y darse cuenta
de que desvarían, mas no pueden contenerse. ¿Cómo, pues,
dándose perfecta cuenta de ello podrían juzgar que hacen
bellamente al querer lo que en tal estado los pone? Y por
cierto que si te propones escoger para ti de entre los amantes
al mejor, entre bien pocos podrás elegir; mas, entre muchos,
si de entre los demás hombres te pones elegir el más con-
e veniente para ti mismo; de manera que es muy mayor la
esperanza de que tengas la Suerte de encontrar entre tantos
al digno de tu amistad.

Para el caso de que temas esa ley ya establecida según
la cual de la publicación de lo oculto nacen los reproches:
232 Es verosímil que los amantes, creyendo que a los demás les
parece su suerte tan envidiable como a sí mismos, se suelten
a hablar y se glorien en mostrar a todos que no han sido
en vano sus penas. Los no amantes, al contrario, se llevan,
por dueños de sí mismos, en vez de la gloria humana la
mejor parte.

Además: los negocios de los amantes andan en muchas
lenguas; y muchos ojos son los que los han visto acompañar
a los amados y tomar sobre sí tal faena, de modo que,
cuando ven a amantes y amados en conversación, inter-
b pretan tales compañías por querencia cumplida ya o en
urgencias de cumplirse. A los no amantes, por el contrario,
nadie se mete a ponerles causa por tales compañías, pues cosa
sabida es que conversar con alguien ha de hacerse o por
simple amistad o por cualquier otro placer.

Mas si te entrare miedo, por parecerte cosa difícil, cons-
tancia en amistad y porque, de cualquier modo que surja
c una diferencia, la desgracia será común y para ti máximo

perjuicio, puesto que diste lo de más valor, te entrará vero-
símilmente mucho mayor miedo por los amantes, pues en
su extremosa susceptibilidad creen que todo se conjura para
su daño; y por este motivo estorban la compañía de sus
amados con otros amantes, y temen que los ricos se los arre-
baten con sus dineros y que los bien cultivados cobren con
su trato ascendiente sobre ellos, y andan prevenidos contra
la influencia de cada uno de los que poseen cualesquiera
d bienes. Persuadiéndote, pues, que te apartes de ellos, dejarte
en soledad de amigos. Pero si atendiendo a lo tuyo propio
llegas a pensar mejor que ellos, vendrá el rompimiento. Pero
los que, por suerte, no están enamorados, y por virtud lle-
garon al cumplimiento de sus deseos, no se encelan de los
compañeros de sus amados, más bien odian a los que no lo
quieren ser, creyendo que los tales los desprecian y que los
compañeros los ayudan, de manera que tal comportamiento
e les dará muy mayores esperanzas de amistad que de rom-
pimiento.

Añádase que a la mayoría de los amantes acomete cor-
poral querencia antes de conocer la índole del amado y
experimentar sus secretas cualidades, de modo que no les
está claro si, apaciguada la querencia, querrán todavía ser
233 amigos; no es probable, por el contrario, que por tales com-
placencias amengüe respecto de los no amantes la amistad
de quienes comenzaron por ser amigos y después vinieron
a tales obras que son, más bien, como prendas seguras de
lo venidero.

Más aún: muy mayor provecho reportarás de creerme a
mí que de ceder a tu amante; que los amantes alabarán, sin
comparar con lo óptimo, tus palabras y obras, ya por temor
de disgustarte, ya porque su querencia les estraga el juicio.
b Y así es, en efecto, lo que el amor descubre: que al des-
graciado le hace pensar lo peor aun en cosas que para los
demás nada tienen de aflictivas; mas el amor con Dicha los
fuerza a encontrar adorables hasta las más insignificantes.
De manera que, respecto de los enamorados, mucho mejor
está el compadecerlos que el envidiarlos.

Pero si me haces caso, no intimaré en primer lugar con-
c tigo para cultivar placeres de presente, sino intereses con
porvenir; ni vencido del amor, sino vencedor de mí; no levan-
taré fuertes rabias sobre fútiles motivos; sino sobre grandes,

ligeros y lentos enfados; para faltas involuntarias, compren-
sión y perdón; cauta prevención, contra las voluntarias. Todo
lo cual son fehacientes pruebas de durable amistad.

No obstante, si te objetara que no es posible fuerte
amistad sin una Lote de amor, menester será que reflexiones
d que en tal caso no la haríamos grande ni de los hijos ni de
los padres ni de las madres, ni llegaríamos a tener amigos
fieles, quienes no por tal querencia sino por conveniencias
de otra clase se nos allegaron.

Además: si hay que otorgar nuestros favores sobre todo
a los que de ellos hayan mayor necesidad, conveniente será
hacerlos, asi en este como en los demás casos, no a los col-
mados ya sino a los más indigentes, porque, liberados de
males máximos, máximo también será su agradecimiento. Y
e así no vale la pena invitar para comidas privadas a los amigos,
sino a los pordioseros y apretados del hambre, que estos tales
amarán y seguirán, se agolparán a las puertas, sabrán cuál
ninguno apreciarlo, lo agradecerán y no poco, y pedirán para
los tales toda clase de bienes; aunque tal vez no sea conve-
niente favorecer a los más necesitados, sino a los que pueden
agradecerlo más y mejor, y a los dignos del don antes que
234 a los pedigüeños; y a los que, llegados a viejos, te darán
de sus bienes, más bien que a los regodeadores de tu edad
en flor; ni a quienes se vanaglorien ante los demás de sus
éxitos, sino a los que, por pudor, se callen en público; y
tampoco a quienes se esforzarán por breve tiempo, sino a
aquellos cuya amistad perdurará uniformemente firme toda
la vida; y en modo alguno a quienes, apaciguada la querencia,
les dará por buscar pretextos para romper, sino a aquellos
b otros que, aun marchitada la flor de tu edad, mostrarán enton-
ces precisamente sus virtudes.

Haz acuerdo, pues, de lo dicho, y reflexiona que los
amigos recriminan en los amantes tal empresa por mala; y
que nadie, por el contrario, reprendió jamás a alguno de los
suyos por no ser amante, cual si, por no serlo, se quisieran
mal a sí mismos.

Tal vez, pues, me preguntarás si te exhorto a hacer don
de ti a los que no te amen; y te responderé que ni el amante
mismo te aconsejaría tal comportamiento respecto de todos
c los que te aman, porque, tomando las cosas según razón, no
todo es digno por igual de favores, y aunque los quieras ocul-
tar a los demás no es tampoco posible hacerlo. Es preciso,

pues, que de ello nos resulte a ambos provecho, sin daño alguno.

Tengo para mí que con lo dicho basta; si tú, no obstante, echas de menos algo, por pensar que se nos fue de las manos, pregunta.

¿Cómo te parece el discurso, Sócrates?; ¿no está dicho, aun dejando aparte otras cosas, con superexcelsas palabras?

d SÓCRATES. Daimoníaca, compañero; y tanto que me pusieron fuera de mí. Mas me pasó, Fedro, por tu medio y mirándote que, mientras leías, parecíome salirte en gozo a la cara el discurso; pensando, pues, que sobre estos puntos sabías tú más que yo, te seguí y, siguiéndote, me emborraché como lo está esa tu divina cabeza.

FEDRO. Sea; ¿pero así no parece que te burlas?

SÓCRATES. ¿Te parece que me burlo y no que lo tomo en serio?

e FEDRO. En manera alguna, Sócrates; pero dime según verdad, ¡por Júpiter, el de la Amistad!; ¿crees darse algún otro griego que sobre este punto pudiera decir otras cosas mejor y más copiosamente?

SÓCRATES. Pues, ¿qué?, ¿habremos de alabar tú y yo un discurso precisamente si su autor dijo lo que debía, o si tan sólo torneó cada una de las palabras clara, precisa y redondeadamente? Caso de hacerlo, sería en gracia tuya, pues a mí por mi nulidad se me escapó todo menos la retórica, única
235 cosa a que atendí; y no creería que Lisias mismo se contentara solamente con esto. Me pareció, pues, Fedro, si tú no dices lo contrario, que repetía dos y aun tres veces las mismas cosas, cual si no encontrara manera de decir muchas sobre la misma; o tal vez no se haya preocupado de esto; mas sí me pareció presumía, con juvenil ostentación, de poder decir en diversas maneras lo mismo, y siempre con expresión igualmente perfecta.

b FEDRO. No es objeción, Sócrates, pues todo eso lo posee con excelencia este discurso, que nada se le pasó por alto de lo que sobre la materia presente era digno de decirse, de modo que contra nada de lo dicho por él habrá quien pueda hablar o más copiosamente o con mayor alteza.

SÓCRATES. Pues en este punto ya no puedo ceder, porque los sabios antiguos, hombres y mujeres, que sobre tal

materia hablaron y escribieron, me refutarían, si, en gracia tuya, lo concediera.

FEDRO. ¿Quiénes son ésos?; ¿de quién has oído jamás
c cosas mejores que éstas?

SÓCRATES. En este momento no sabría decírtelo; aunque está claro que las habré oído de alguien, tal vez de Safo la bella o de Anacreonte el sabio o de algunos de los escritores. Y, ¿en qué testimonio me afirmo?: en que me está rebosando, daimoníaco, el pecho de cosas contrarias a las dichas y no peores, por cierto, que ellas. Sé muy bien, por conocer íntimamente mi ignorancia, que de tales pensamientos ni uno solo viene de mí mismo. Fuentes extrañas, pues, —y no queda en mi opinión más salida— mediante el oído me
d llenaron a rebosar, cual vaso. Mas por mi indolencia me he olvidado hasta de cómo y de quiénes he oído tales cosas.

FEDRO. Bellísimamente dicho, bien nacido de Sócrates; pero no te exigiré me digas de quiénes y cómo lo oíste. Haz precisamente lo que dices y prometes: algo mejor y no menor que lo del libro y distinto, que yo te prometo a mi vez, a semejanza de los nueve arcontes, ofrendar en Delfos una
e estatua de oro de tamaño natural, y no sólo la mía sino la tuya.

SÓCRATES. Eres adorable, Fedro, y en verdad de oro, si crees que digo haber errado en todo Lisias, y ser yo capaz, por tanto, de oponer cosas que nuevas a todas las suyas, que esto, a mi parecer, no le pasa ni al más infeliz de los escritores. Mas respecto de la materia del discurso; decir que es menester darse graciosamente al no amante de preferencia al amante, ¿quién será capaz de encontrar algo nuevo si renuncia a temas tan inevitables cual los de encomiar la sensatez de
236 uno y censurar la insensatez de otro? Creería, más bien, que se han de dejar, y conceder benévolamente, tales temas al orador, alabando en ellos no tanto la invención cuanto la disposición; al contrario, en temas no necesarios y difíciles ensálcese la invención sobre la disposición.

FEDRO. Me avengo a lo que dices: porque, a mi parecer, fue mesuradamente dicho. He aquí, pues, lo que voy a hacer:
b te daré por supuesto que el amante está más enfermo que el no amante. Ahora en cuanto a las demás cosas, si dices otras más cumplidas y de mayor alteza, véate de bien trabajada estatua en Olimpia, junto a la ofrenda de los Cypsélidas.

SÓCRATES. ¿Lo tomaste en serio, Fedro, porque me metí bromeando bromeando con tu doncel? ¿Crees que en verdad osé decir algo nuevo y variado contra semejante sabiduría?

FEDRO. Estás ya incurriendo, querido, en parecidas fal-
c tas, porque no vas a tener más remedio que hablar como eres; y a fin de no vernos forzados a cambiar de papeles, cosa dura de llevar aun para los comediantes, repórtate y no quieras obligarme a decir aquello: «Sócrates, si no te conociera es que me habría olvidado de mí mismo»; y «se moría de ganas de hablar, pero lo disimulaba». Persuádete, pues, de que no partiremos de aquí hasta que en palabras saques del
d pecho lo que dijiste tienes en él. Solos estamos, y en despoblado; soy más joven y fuerte que tú...

Después de lo dicho, «a buen entendedor...». No quieras llevar las cosas por la fuerza; dilas más bien voluntariamente.

SÓCRATES. ¿Pero no ves, Fedro dichoso, que voy a hacer el ridículo, simple como soy, improvisando sobre los mismos puntos que poeta tan excelso?

FEDRO. ¿No caes en cuenta de tu posición? Pues si no cejas de lucirte a mi costa, tengo ya al alcance de la mano algo con que hacerte hablar.

SÓCRATES. No lo digas aún.

FEDRO. ¿Que no?, —pues por cierto que lo digo; y es un juramento: «Te juro por...», —¿por quién, por qué
e dios? ¿Quieres que por este plátano? «En verdad en verdad, si no me dices tu discurso ante el plátano que aquí de cuerpo presente está, que nadie, nunca, jamás haga ante ti o te lea otro discurso alguno».

SÓCRATES. ¡Maldición!, criminal. ¡Cómo has dado con la buena manera de forzar a un varón amante-de-discursos para que haga lo que le exijas!

FEDRO. ¿Te queda aún salida?

SÓCRATES. Ninguna más, después de tal juramento; porque, ¿cómo me sería posible privarme de tales banquetes?

237 FEDRO. Habla, pues.

SÓCRATES. ¿Sabes cómo lo voy a hacer?

FEDRO. ¿Cómo?

SÓCRATES. Me cubriré para hablar; así se acabará más presto mi discurso y, no viéndote, la vergüenza no me hará perder el hilo.

FEDRO. Habla; en lo demás haz lo que quieras.

SÓCRATES. Acudid, Musas canoras, poseedoras de este sobrenombre o por el eidos de vuestro canto, o por la raza musical de los Ligures. "Tomad parte en el mito que me fuerza a decir el buenísimo aquí presente, a fin de que si ya antes le parecía su compañero sabio en discursos, de aquí
b en adelante se lo parezca aún más".

"Erase, pues, un jovencito, casi mejor un muchacho bellísimo; sus amantes, sin número. Había, con todo, entre ellos uno más astuto que los demás, aunque no menos enamorado, quien le dio a entender que él precisamente no le amaba. Y en cierta ocasión, cortejándolo, le persuadió justamente de que se deben hacer favores al no amante antes que al amante; y se lo dijo por palabras como éstas:

"En cualquier negocio, jovencito, sólo hay una manera
c de comenzar para quienes se propongan deliberar bellamente; y es, por necesidad, saber de qué se trata; si no, con igual necesidad se errará. Y sin embargo, los más no caen en cuenta de su ignorancia acerca de la esencia de las cosas, y cual si la conocieran de buen saber no se ponen sobre ella de acuerdo al principio de sus consideraciones; y, progresando en ellas, pásales lo que era de prever: no concordar ni consigo mismos ni con los demás. Que no nos suceda, pues, a ti y a mí lo que en otros reprendemos; y puesto que el tema presente trata de si ha de hacerse amistad con el no amante antes que
d con el amante, convengámonos en poner una definición acerca del amor, qué es y cuál su virtud; y no mirando otra cosa y refiriendo lo demás a ello, consideremos si reporta utilidad o detrimento.

"Que el amor sea una cierta clase de apetencia, cosa es para todos evidente; y cosa sabida, que aun los no amantes apetecen lo bello.

"Hay en cada uno de nosotros, es cosa de pensarlo, dos ideas, principios las dos y las dos también guías, a cuya dirección nos sometemos: una de ellas, la innata, es el apetito de
e placeres; la otra, especie de pensamiento adventicio, es la aspiración hacia lo Optimo. Las dos van unas veces concordes; peléanse otras en nosotros; vence en ocasiones una,

triunfa en otras la otra. Y se da el nombre de «templanza» a esa fuerza por la que el pensamiento nos fuerza y conduce racionalmente hacia lo Optimo; mientras que desde siempre se llamó «intemperancias» al apetito que mande en nosotros pre-
238 cisamente por arrastrarnos hacia el placer. Es la intemperancia plurívoca, plurimembre y plurieidética; y cualquiera de sus ideas que se tome irracionalmente da al poseedor, como nombre, el suyo propio, —denominación ni bella ni gran cosa de digna.

"Así de apetito de comer que domine sobre la razón, sobre lo mejor y sobre las demás apetencias, recibe el nom-
b bre de «glotonería», y lo da a su vez por nombre propio al dominado por él. Y es claro qué título se llevarán el apetito de beber, convertido en tirano, y el poseso y guiado por él. Y respecto de los nombres hermanos de éstos, correspondientes a apetitos hermanos —en trance de eternos déspotas— ya es conocido cuáles deban emplearse. Con todo lo cual queda patente a dónde se dirijan las anteriores palabras; pero siempre más claro es decirlo que no decirlo. Así, pues, el apetito que sin razones domine sobre pensamiento rectamente
c encaminado, gravite hacia el placer de la belleza y, reforzado fuertemente por apetitos congéneres con él en ganas de corporales bellezas, venza y guíe, toma por nombre el de Fuerza y por esto se le ha llamado Amor".

Pues bien, querido Fedro, ¿no te parece a ti, como me lo está pareciendo a mí, que estoy en trance divino?

FEDRO. Absolutamente, Sócrates; pues contra lo en ti habitual te arrebató bello río de palabras.

SÓCRATES. Escúchame y calla. En realidad me está pa-
d reciendo ser este lugar divino, de modo que si, a veces conforme avanza el razonamiento, resulto poseso de las Ninfas, no te admires, que por esto las palabras presentes no andan lejos de sonar a ditirambos.

FEDRO. Verdaderísimamente dicho.

SÓCRATES. Pues tú eres la causa de ello. Escucha ahora lo siguiente, a no ser que se aparte de mi lo que sobre mí siento venir. Mejor, encomendémoslo al cuidado de dios, y dirijamos de nuevo la palabra a nuestro jovencito:

"Bien, pues, rico; queda ya dicho y definido cuál sea el objeto de nuestra deliberación; fijando ahora los ojos en

e él continuemos tratando sobre cuál sea el provecho, cuáles los daños que sobrevendrán verosímilmente de parte del amante y del no amante al que les haga don de sí.

"Ahora bien: el dominado por el apetito, el esclavo del placer, convierte al amado en instrumento del mayor deleite posible, que al enfermo se le hace deleitable lo que no le
239 contraría, y aborrecible lo superior y lo igual. Luego tal amante no sufrirá de buena gana en su doncel ni superioridad ni igualdad; trabajará, por el contrario, en rebajarlo y empobrecerlo. Pues bien: inferior es el ignorante al sabio, el cobarde al viril, el corto de palabra al orador, el tardo al listo; tantos males de mente, y aun otros mayores, son los que este tipo de amante causa por necesidad en el amado, si el amado los tiene de natural, deleitándose en ellos y cultivando otros para que le nazcan; en caso contrario, presto se le irá
b al deleite. Es además y sin remedio celoso; y aparta del amado la compañía de muchos otros que pudieran ayudarle grandemente a hacerse hombre, causándole así grande daño, y aun grandísimo si por tal compañía hubiera de haber llegado a grandísima inteligencia. Pues justamente este es el caso respecto de la divina filosofía de la cual, por temor de ser menospreciado, pretenderá apartar bien lejos el amante a su doncel; y pondrá en juego mil artimañas para que el amado lo ignore todo y todo lo vea por los ojos del amante y, una vez en tal estado, sería el amado deleitosísimo para el amante, dañosísimo para sí. De manera que, respecto de la mente,
c el varón enamorado no es de provecho alguno ni como guía ni cual compañero.

"Mas en lo que respecta al trato y solicitud por el cuerpo del amado qué tales sean los cuidados de quien se tenga por señor, y persiga sin descanso no lo bueno sino lo deleitable, es el punto siguiente a considerar. Pondrá los ojos, en tal persecución, sobre doncel tierno y no sobre macizo, ni sobre el criado a pleno sol sino en el que lo fue entre sol y sombra; ni hecho a viriles fatigas ni a forzados sudores, y sí a delicado y no varonil régimen, acicalado de colores y adornos
d extraños a falta de propios, junto con otras cosas a éstas anejas y todas necesarias. No vale, pues, la pena, claro está, de proseguir este punto, sino, definido ya el capital, pasar a otro.

"En guerra y otros trances grandiosos cobran audacia los enemigos a la vista de tal cuerpo; tiemblan por él amigos

y amantes. Pasémoslo por alto, que es cosa manifiesta, y tra-
e temos de la siguiente: qué provecho o qué daño reportará
cada uno para sí del trato y dirección del amante.
"Claro es que, para todos, y muchísimo más para el aman-
te, cuál sería su regocijo si el amado quedara huérfano, ante
todo, de los amables, benévolos y divinos bienes: padre y
madre, parientes y amigos; y aceptara que el amado se viera
privado de ellos por creerlos estorbos y censores de su delei-
240 tosísima convivencia.
"Más aún; amado con riqueza en oro o en cualquiera otra
posesión no es, a su parecer, ni tan fácil de prender ni, preso,
de manejar a placer; de lo cual se sigue de toda necesidad que
tales amantes tendrán celos de donceles con riqueza en bienes;
se alegrarán, en cambio, de su ruina.
"Y sobre esto desearán tales amantes que sus donceles per-
manezcan el mayor tiempo posible sin mujer, sin hijos, sin
hogar, apeteciendo tan sólo cosechar para sí, cuanto más tiem-
po mejor, la dulcedumbre de sus frutos. Y no son éstos los
únicos males. No obstante no sé qué daimonio mezcló en los
más, y, por un momento, placer. Así, con el adulador, mala
bestia y peor calamidad, mezcló la naturaleza un cierto placer,
no sin su gracia. No faltará quien os reprenda por dañoso
tener querida y cantidad de otras tales creaturas y ocupaciones
que tan deliciosas por un día nos resultan. En contraposición:
la asiduidad cotidiana del amante llega a ser, además de
perjudicial, insoportablemente desagradable para el doncel.
b Es sentencia en antiguas palabras que «los de una edad con
los de la misma se deleitan», porque, a mi parecer, la igual-
dad de años lleva la de placeres, y semejanza trae consigo
amistad; y, no obstante, tiene sus límites tal camaradería.
c "Añádase que, según dicho universal, «lo forzado se
vuelve siempre pesado»; lo cual, aun dejando aparte des-
igualdades en edad, vale sobre todo del trato entre amante
y doncel, porque amante mayor de edad no suelta de buena
gana al amado de menor, ni de día ni de noche; y el amado
se siente empujado, constreñido, aguijoneado y conducido
d por haberse dado en delicioso pasto a ojos, oídos y tacto de
quien, por todos los sentidos, quisiera estar sintiéndole, y así
queda el amado sujeto al amante con los bien ajustados víncu-
los del placer. Y, ¿qué exhortaciones, qué gustos dar al amado
capaces de hacerle llevadera convivencia tan uniformemente
prolongada de modo que no le resulte por todo extremo des-

agradable estar viendo figura entrada en años y sin flor-de-edad, con otras cosas compañeras de éstas, no agradables de oír en palabras, cuanto menos de sentir en obras, cual es estar
e expuesto, de continuo y sin escape, a manoseos, vigilancias malignas y sospechosas por cualquier motivo y ante todo el mundo, a tener que escuchar elogios excesivos y extemporáneos, e igualmente reproches que no se toleran al amante abstemio y que, además de insoportables, llegan a injuriosos cuando está bebido, por servirse entonces de lenguaje desenfadado, latoso y desenvuelto?

"Y por cierto que, mientras ama, resulta el amante dañoso y desagradable; mas, cuando cesa el amor, ya no se puede confiar en él ni para lo futuro, tiempo justamente para el
241 que tantos juramentos y súplicas había hecho y con los cuales retuvo a duras penas la convivencia presente e hizo soportable su sobrecarga con la esperanza de bienes. Llegó el tiempo de pagar. Cambió por dentro de dueño y de guía; en vez de amor y locura, lo son ya entendimiento y sensatez; se transformó en otro sin que el doncel lo notara; y exígele el doncel paga por lo pasado, recordándole dichos y hechos cual si hablara con el mismo hombre. Este, a su vez, no osa por vergüenza decir que no es ya el mismo, y no halla por otra parte objeciones contra las promesas y juramentos de aquel su primer e insensato principio. Mas ahora que está ya en sus cabales y con seso no quiere volver a las pasadas,
b no sea que comience por asemejarse a aquél y termine otra vez por serlo. Y así se trueca tal amante en desertor y fugitivo irresistible de su pasado; cayó la concha de la otra cara, cambióse él mismo y cual saeta salió huido de sí. El amado, por su parte, se dará a perseguirlo, poniendo indignado por testigos a los dioses; mas no cayó en cuenta al principio de que es preciso hacer gracias de sí no a un amante, inevitablemente insensato por ser tal, sino más bien al que no lo
c sea y esté en sus cabales; de no hacerlo así, se entregaría necesariamente a inseguro, díscolo, celoso, desabrido, dañoso para sus bienes, dañino para la salud de su cuerpo, pero muy más grande dañador de la índole del alma, lo más preciado en verdad que hay y habrá para dioses y para hombres.

"Preciso es, pues, jovencito, pensárselo bien y caer en cuenta de que la amistad del amante no nace con buenas y bellas intenciones, sino, cual en el caso de la comida, dé

d ganas a saciar; ¡así aprecian a los corderos los lobos, «así aman a su doncel los amantes»!".

Pues esto es todo, Fedro; ya no oirás de mi boca ni una palabra más; da por terminado el discurso.

FEDRO. Pues creía que andabas por la mitad y que ibas a decir lo correspondiente al que no es amante, a saber: que a él se deben hacer los favores, mostrando con palabras cuántos bienes hay en ello. ¿Por qué, pues Sócrates, interrumpes precisamente ahora?

e SÓCRATES. ¿No caes en cuenta, Fedro dichoso, que mi voz suena ya a épica y no a ditirambos, y esto acerca de recriminaciones? Pues si me pongo a elogiar al otro, ¿en qué genero poético lo haré? ¿No ves que a poder de las Ninfas, a las que de intento me entregaste, llegaré a caer en verdadero trance divino? Digo, pues, en una sola palabra que cuanto reprendíamos en uno se encuentra, por el contrario, en el otro en forma de bienes. ¿Para qué, pues, largos discursos? Basta para los dos con lo dicho. Y ahora pásele
242 a este mito lo que le sea debido, que yo vadeo el río y me escapo antes de que me fuerces a algo mayor.

FEDRO. Aún no, Sócrates; deja que pase el calor; ¿no ves que casi casi estamos al mediodía, en la llamada "meridiana"? Aguardemos, pues, y dialoguemos mientras tanto sobre lo dicho. Cuando refresque nos iremos.

SÓCRATES. Eres divino en eso de discursos, Fedro; y sencillamente admirable, porque en mi opinión muchos han
b hecho discursos durante tu vida, mas ninguno ha hecho más que tú o forzado a otros de alguna manera a hacerlos. Exceptúo en esto a Simias el Tebano; a los demás, los puedes y de mucho; y aun ahora me parece vas a ser causa de que pronuncie yo otro más.

FEDRO. No declares guerra. ¿Cómo y qué tal es ese discurso?

SÓCRATES. En el preciso momento, mi buen Fedro, en que iba a atravesar el río me sobrevino aquella señal daimoníaca, habitual en mí, que me detiene cuando voy a hacer
c ciertas cosas; y me pareció oír una voz que de ella venía y no me dejaba pasar sin antes purificarme, cual si en algo hubiera faltado contra lo divino. Que soy en verdad adivino,

no por cierto en grande, sino cual principiante en letras: en lo que basta justo para mí.

Pues ya sé claramente en qué he faltado. El alma, compañero, es, en alguna manera, adivina, porque algo me pasó ya aun antes de decir mi discurso, y se me enturbió la vista de miedo de que, cómo dice Ibyco, ante los dioses:

d «perdiese la honra, a cambio de la humana».

Ahora me doy cuenta de cuál es la falta.

FEDRO. ¿Cuál dices ser?

SÓCRATES. Espantable, Fedro; espantable es el discurso que hiciste y el que me forzaste a pronunciar.

FEDRO. ¿Cómo así?

SÓCRATES. Por simple y, en cierta manera, por impío, ¿cuál podrá haber de más espantable?

FEDRO. Ninguno, si es que dices verdad.

SÓCRATES. Pues, ¿qué?, ¿no tienes a Amor por hijo de Venus y además por un dios?

FEDRO. Así se cuenta por cierto.

SÓCRATES. Mas no lo es ni según el discurso de Lisias
e ni según el tuyo, —el que, encantado por ti, salió de mi boca; que si Amor fuese, como en efecto lo es, dios o algo divino, no sería malo; mas, como si fuera malo, los dos discursos presentes hablaron de él, y en esto pecaron ambos contra Amor.

Además: sus simplezas son muy corteses; y sin decir
243 palabra alguna, sana y verdadera, aparentan solamente ser algo; sólo, pues, gozarán de prestigio engañando a hombrecillos.

Tengo, pues, que purificarme, querido. Y para los que pecan contra la mitología hay una antigua purificación de que no se apercibió Homero, mas sí Estesícoro. Privado de la vista por haber hablado mal de Helena, no desconoció el error cual Homero; más bien, como músico que era, conoció la causa y se apresuró a componer aquellos versos:

«no son éstas, palabras verdaderas;
b *no te embarcaste en naves bellamente ensambladas*
ni te arrimaste a las ciudadelas de Troya».

Y en terminando que terminó de componer la así llamada "Palinodia", en el mismo instante recobró la vista. Pues

bien: voy a ser, en este punto justamente, más avisado que ellos; y así, previniéndome contra castigo por haber hablado mal de Amor, intentaré cantarme la palinodia, desnuda la cabeza; y no, como hasta ahora, cubierta por vergüenza.

FEDRO. De cuantas cosas dijiste, Sócrates, ninguna para mí más agradable que ésta.

c SÓCRATES. Y es así, mi buen Fedro, porque caes en cuenta cuán desvergonzadamente hablaron los dos discursos: éste y el leído en el libro.

Que si nos hubiese escuchado alguien de índole bien nacida y templada, enamorado de otro, o bien amado anteriormente por alguno de iguales prendas, el decir que, por pequeñeces, se levantan entre los amantes terribles animosidades, que tienen celos y malevolencias para con sus donceles, ¿no juzgara, piénsalo, que se le hablaba de gente criada entre marineros y no de nadie que haya visto el espectáculo
d de amor con libertad? ¿Y no crees que ni de lejos admitiría lo que hemos reprochado a Amor?

FEDRO. Tal vez, ¡por Júpiter!, Sócrates.

SÓCRATES. Pues, por mi palabra, que avergonzado ante tal hombre, y temblando ante el Amor mismo, anhela mi alma lavarse con potables palabras de la salmuera de las oídas. Y aconsejo a Lisias escribir, lo antes posible, que se debe, en igualdad de circunstancias, hacer don de sí más bien al amante que al no amante.

FEDRO. Ten por sabido que así se hará; porque, tan pronto hayas tú hecho el elogio del amante, obligaré sin
e escape a Lisias a que escriba de nuevo un discurso sobre este mismo tema.

SÓCRATES. Lo creo, mientras seas el que eres.

FEDRO. Animo, pues, y habla.

SÓCRATES. Mas, ¿dónde para aquel mancebo a quien dirigíamos la palabra, para que oiga estotro; no sea que, por no oírlo, se precipite y haga don de sí a quien no le ame?

FEDRO. Está junto a ti, y bien cerca, y presente a tu voluntad.

SÓCRATES. Así, pues, hermoso mancebo, reflexiona
244 que el discurso precedente era de Fedro, hijo de Pytocles, varón de Myrrina; mientras que el presente lo es de Estesícoro, hijo de Eufemio de Himera, y va a decir más o menos así:

"*«no es palabra verdadera»* la que dice que, presente un amante, se deba hacer don de sí más bien a quien no lo sea, dando por motivo que el primero está loco; y el segundo, cuerdo. Bellamente se afirmara, si fuera la locura, sencillamente, un mal. Pero es el caso que los máximos de entre los mayores bienes nos nacen en accesos de locura, dada cual don divino certificado. Porque en trances de locura la pro-
b fetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona hicieron en favor de la Grecia muchas y bellas obras, privadas y públicas, y menguadas o nulas en estado de cordura. Y si habláremos de la Sibila y de cuantos, sirviéndose de endiosadas artes adivinatorias, orientaron con sus palabras a muchos en muchas cosas del porvenir, nos dilataríamos hablando de lo universalmente conocido.

"Digno de constancia es, por cierto, el que los primitivos
c institutores de nombres no consideraran la locura ni como vergüenza ni cual oprobio, que en tal caso no hubieran asociado a la más bella de las artes, a la discernidora del porvenir, ese mismo nombre y llamádola con él arte "maniática", o adivinatoria. Al contrario: por ser bella, cuando por lotería divina sobreviene, le impusieron, convencidos, tal nombre de "manía".

"Ahora que los modernos, por incapaces en cosas de belleza, interpolaron una *t* y resultó el nombre de arte maniática o adivinatoria. Lo mismo pasa con esotra arte de gente sensata, investigadora del porvenir mediante las aves y otros signos, arte que por conferir a las opiniones *(oiesis)* humanas, mediante discurso, razón *(nous)* e información segura *(historia)* recibió de los Antiguos el nombre de *oyo-no-histike* o de opinión-razonada-e-informada, mientras que los modernos la
d llaman ahora *oyoonistike,* con la larga solemnidad de la omega. Cuanto, pues, excede en perfección y dignidad el arte adivinatoria o maniática a la oyonística o arte de informar y razonar una opinión, y cuanto excede el nombre de una al de la otra, y las obras de la primera a las de la segunda, otro tanto supera en belleza, según testimonio de los Antiguos, la manía a la sensatez, que aquella proviene de dios; y ésta, de los hombres.

"Pero hay más: aun para aquellas grandísimas enfermedades y trabajos que, efectos de ignorados y viejos castigos, se dan en ciertas razas, encontró la manía-adivinatoria, sobre-
e viniendo y profetizando por medio de quienes convenía, el

medio de apartarlos; acogerse a plegarias y adoración de los dioses. De ahí que la manía-adivinatoria, por haber encontrado ritos purificatorios e iniciaciones, haga a quien la poseyere sano y sabio en presente y para el futuro, inventando para el adivino de verdad y en el poseso evasivas para los males presentes.

245 "Pero hay una tercera clase de posesión y locura-adivinatoria: la que de las Musas viene. Si se apodera de un alma delicada y pura, la despierta, la embriaga de odas y de toda clase de poesía; ella fue quien embelleció tantas y tantas obras, por miles de miles, de los antiguos, y quien educa a su posteridad. Mas quien se llegare a las puertas de la poesía sin estar tocado de locura de Musas, confiado en que la arte le bastará para ser poeta, es un fracasado, aparte de que la poesía de quien está poseso de sí mismo, palidece frente a la de quien está poseso de locura de Musas.

b "Tantas y otras más que se pudieran añadir son las obras bellas originadas cuando la locura procede de dioses. No hay, pues, por qué tenerle miedo, ni dejarnos desconcertar por ese espantable razonamiento de que se debe preferir la amistad de sensato a la de apasionado. Llévese, con todo, el premio de victoria si, además de aquéllo, demostrare estotro: que los dioses no envían a Amor con vistas al provecho del amante y del amado. Nosotros demostraremos justamente lo contrario: que tal locura es un don de los dioses para suprema bienaventuranza de ambos.

c "La demostración no será creíble para los pertinaces, mas la creerán los sabios.

"Y sea lo primero hacerse con ideas verdaderas sobre la naturaleza del alma, de la divina y de la humana, mirando en ellas sus afecciones y sus obras.

"Y sea este el principio de la demostración: Toda alma es inmortal, porque es inmortal lo que se está moviendo a sí mismo. Al contrario: lo que mueve a otro y por otro es movido, cuando cesa el movimiento cesa en él la vida. Solamente lo que a sí mismo se mueve no para nunca de moverse, porque no se sale de sí mismo, y es él para las demás cosas movidas manantial y principio de movimiento.

"Ahora bien: Principio es algo ingénito, porque de nece-
d sidad todo lo engendrado se engendra por virtud de Principio; mas Principio de nadie se engendra, que, si Principio se engendrara de algo, no se engendrara de principio alguno.

« κατά τε ᾠδὰς καὶ κατὰ τὴν ἄλλην ποίησιν, μυρία τῶν
« παλαιῶν ἔργα κοσμοῦσα, τοὺς ἐπιγιγνομένους παιδεύει.
« Ὃς δ' ἄν, ἄνευ μανίας Μουσῶν, ἐπὶ ποιητικὰς θύρας
« ἀφίκηται πεισθεὶς ὡς ἄρα ἐκ τέχνης ἱκανὸς ποιητὴς
« ἐσόμενος, ἀτελὴς αὐτός τε καὶ ἡ ποίησις ὑπὸ τῆς τῶν
« μαινομένων ἡ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη.
« Τοσαῦτα μέν σοι καὶ ἔτι πλείω ἔχω μανίας γιγνομένης b
« ἀπὸ θεῶν λέγειν καλὰ ἔργα. Ὥστε τοῦτό γε αὐτὸ μὴ
« φοβώμεθα, μηδέ τις ἡμᾶς λόγος θορυβείτω, δεδιττόμενος
« ὡς πρὸ τοῦ κεκινημένου τὸν σώφρονα δεῖ προαιρεῖσθαι
« φίλον· ἀλλὰ τόδε πρὸς ἐκείνῳ δείξας φερέσθω τὰ νικη-
« τήρια, ὡς οὐκ ἐπ' ὠφελείᾳ ὁ ἔρως τῷ ἐρῶντι καὶ τῷ
« ἐρωμένῳ ἐκ θεῶν ἐπιπέμπεται. Ἡμῖν δὲ ἀποδεικτέον αὖ
« τοὐναντίον ὡς ἐπ' εὐτυχίᾳ τῇ μεγίστῃ παρὰ θεῶν ἡ
« τοιαύτη μανία δίδοται. Ἡ δὲ δὴ ἀπόδειξις ἔσται δεινοῖς c
« μὲν ἄπιστος, σοφοῖς δὲ πιστή. Δεῖ οὖν πρῶτον ψυχῆς
« φύσεως πέρι, θείας τε καὶ ἀνθρωπίνης, ἰδόντα πάθη τε
« καὶ ἔργα, τἀληθὲς νοῆσαι.
« Ἀρχὴ δὲ ἀποδείξεως ἥδε· ψυχὴ πᾶσα ἀθάνατος. Τὸ
« γὰρ αὐτοκίνητον ἀθάνατον· τὸ δ' ἄλλο κινοῦν καὶ ὑπ'

a 5 μανίας Μουσῶν : Μ. μ. Proclus || ποιητικὰς (et Oxy. Seneca [*poeticas*] Aristid. Stob.): -κῆς Proclus || 6 πεισθεὶς (et Oxy. Aristid. Stob.): auct. Cobet del. Vollgr. || ὡς ἄρα (et Oxy. Aristid.): ἄρα ὡς Stob. || ἱκανὸς : -νῶς Aristid.[n] || 7 αὐτός τε καὶ : καὶ αὐ. Proclus || 8 ἡ Stob. : ἢ TW η B || b 1 μέν σοι (et Oxy. Aristid. Hermi.[1]): μέντοι B Schanz Vollgr. || πλείω : πλειωι Oxy. || ἔχω μανίας (et Aristid.): μ. εγω Oxy. || 2 τοῦτό γε : γε τι Stob. || 3 δεδιττόμενος (et Oxy.): δειδ. Stob.[n] αἰνιττ. auct. Naber Vollgr. || 4 κεκινημένου : κεκειν. Oxy. || 6 ὠφελείᾳ : -λίᾳ T Oxy. ut uid. || ὁ (et Oxy. ut uid.): om. Vindob. 109 Stob. || 7 ἐπιπέμπεται (et Oxy.): ἐκπ. Stob.[n] || 8 τῇ μεγίστῃ (et Oxy.) : om. Stob. || θεῶν (et Oxy. i. m.): θεου Oxy. || c 3 φύσεως: post θείας Oxy. i. m. || 4 ἔργα (et Hermi.): εργα και ειδη Oxy. || 5 ἀρχὴ ... ἥδε (et Oxy. Hermi.[1]): auct. Naber del. Vollgr. || 6 αὐτοκίνητον Oxy. (et Hermi. [104 7, 9, 28; 115 1]): ἀεικ. codd. Oxy.[2](i. m.) Cic. (*quod semper mouetur*) Hermogen. Stob. Hermi. (108 17, 109 8, 113 12) et, exc. Vollgr., omnes || δ' (et Oxy. ?): δὲ BW || ἄλλο : ἄ. τι Alex. Aphrod. || ὑπ' (et Oxy.) : ὑπὸ W Stob.

Y por ser ingénito tiene que ser incorruptible, puesto que, si Principio pereciera, no podría ya Principio ni engendrarse de otra cosa alguna ni engendrar él algo, ya que todas las cosas han de engendrarse por virtud de Principio. Así que Principio de movimiento se mueve él mismo a sí mismo, y lo que así se mueve no puede ni perecer ni engendrarse;
e o, si no, se detendría el cielo entero y decaería toda generación; y no habría ya, jamás, de donde Principio renaciera moviéndose. Habiendo, por el contrario, mostrándose como inmortal lo que a sí mismo de por sí se mueva, nadie se avergonzará de decir que es inmortal la esencia misma del alma, y que lo es por la misma razón dicha. Porque todo cuerpo, por movido desde fuera, es inanimado; al contrario, cuerpo que de dentro, de por sí mismo se mueva será animado, que tal es la naturaleza misma del alma. Y si las cosas son así, y si alma es justamente lo que a sí mismo se
246 mueve, sería el alma por necesidad ingénita e inmortal.

"Y acerca de la inmortalidad baste con lo dicho. En cuanto a su idea hay que decir lo siguiente: cuál sea la idea del alma, objeto es de explicación dilatada y de todo en todo divina; hablar, empero, de ella por símiles, es ya cosa humana y menos pretenciosa.

"Hablemos, pues, así.

"Se parece el alma a una fuerza doble, resultante de y nacida en dos: en un tronco de alígeros caballos y en un cochero.

"Caballos y cocheros de los dioses son, todos ellos, bue-
b nos y de buena raza; los de los demás, mezclados. Y primeramente entre nosotros el conductor es cochero de un par de caballos, de los cuales uno es de por sí bello, bueno y de la raza de los bellos y de los buenos, mientras que el otro es de la contraria y contrario; así que, por necesidad, la faena de conducir nos resulta pesada y dificultosa.

"Pues bien: ¿en qué sentido a un viviente se le llama mortal o inmortal? Intentaremos explicarlo.

"Un alma total tiene a su cuidado todo lo inanimado; hace la ronda en todo el cielo, y nace en diversas partes con
c diversos eídoses. Cuando está siendo perfecta y alada, marcha por las alturas y gobierna todo el universo; mas cuando se le caen las alas, va atraída hasta que se apodere de ella algo sólido. Ahí pone casa; toma térreo cuerpo que parecerá moverse a sí mismo en virtud de la fuerza del alma; a este

ΦΑΙΔΡΟΣ 245 e

« λέγων οὐκ αἰσχυνεῖται. Πᾶν γὰρ σῶμα, ᾧ μὲν ἔξωθεν « τὸ κινεῖσθαι, ἄψυχον· ᾧ δὲ ἔνδοθεν αὐτῷ ἐξ αὑτοῦ, « ἔμψυχον, ὡς ταύτης οὔσης φύσεως ψυχῆς. Εἰ δ' ἔστι « τοῦτο οὕτως ἔχον, μὴ ἄλλο τι εἶναι τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν « ἢ ψυχήν, ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον ψυχὴ 246 « ἂν εἴη.

« Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἱκανῶς· περὶ δὲ τῆς « ἰδέας αὐτῆς, ὧδε λεκτέον· οἷον μέν ἐστι, πάντῃ πάντως « θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρω- « πίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτῃ οὖν λέγωμεν. Ἔοικέ τῳ « δὴ ξυμφύτῳ δυνάμει ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου. « Θεῶν μὲν οὖν ἵπποι τε καὶ ἡνίοχοι πάντες αὐτοί τε « ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν, τὸ δὲ τῶν ἄλλων μέμικται. Καὶ b « πρῶτον μὲν ἡμῶν ὁ ἄρχων συνωρίδος ἡνιοχεῖ· εἶτα τῶν « ἵππων ὁ μὲν αὐτῷ καλός τε καὶ ἀγαθὸς καὶ ἐκ τοιούτων, « ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος· χαλεπὴ δὴ καὶ « δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις. Πῇ δὴ οὖν « θνητόν τε καὶ ἀθάνατον ζῷον ἐκλήθη, πειρατέον εἰπεῖν.

e 5 αἰσχυνεῖται : -χύνηται Stob.^{n} Philopon. || 6 αὐτῷ (et Alex.): αὐτὸ Stob. || αὑτοῦ : ἑαυτοῦ W Simplic. αυτου B Oxy. αὐ. Stob.^{n} || 7 ἔστι (et Oxy. Stob.) : -ιν BT || 8 τοῦτο : τουτ' Oxy. || ἔχον (et Oxy.): om. Stob. || τὸ αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν (et Oxy. Ar. [*Metaph.* Λ 6, 1072 a 2]): το αὐτοκειvουν sic Oxy. i. m. τὸ αὐ. αὑ. κ. Stob. || 246 a 4 αὐτῆς (et Oxy. i. m.): exp. W^{2} om. Oxy. || 5 μακρᾶς: μακαρίας Oxy. (cf. 247 a 4) || διηγήσεως (et Oxy.) : δεήσ. Proclus || 6 οὖν (et fors. Oxy. i. m.): δη Oxy. || λέγωμεν (et Oxy.): λέγο. Stob.^{n} || ἔοικέ τῳ δὴ (et Hermi.) : ἔ. δή τῳ W Vindob. 109 ἐοικέτω δὴ T^{2}γρ. et W^{2} i. m. Stob. Hermi.^{n} edd. (pro uerborum continuitate et muti ι solita omissiono nihil ex Oxy. induci potest) || 7 ξυμφύτῳ (et Oxy.) : συμφ. Burnet || 8 πάντες αὐτοί τε (et Oxy.) : καὶ π. αὐ. B π. om. Hernii. π. καὶ αὐ. Baiter || b 1 τὸ : τὰ dubit. ci. Vollgr. || ἄλλων (et Hermi.): ἀνθρώπων (errorem putans e compendio natum) Vollgr. || μέμικται : μέμιχει. Burnet Vollgr. || 2 πρῶτον μὲν : πρ. μ. ἥττων ὧν Herwerden Vollgr. || ἡμῶν : om. Hermi.^{1} || συνωρίδος: ξυνω. Oxy. Thomps. Vollgr. || τῶν : exp. ut uid. W || 3 αὐτῷ (et Oxy. ut uid.) : -τῶν Vindob. 89 Heindorf -τός Grumme || 4 δ' : δε Oxy. || 6 τε (et Oxy. Hermi.^{1}) : om. B Schanz Vollgr.

conjunto-total de alma y cuerpo compacto se dio el nombre de viviente animado, y recibió el apelativo de «mortal».

"No disponemos ni de una sola razón bien razonada de lo que es la inmortalidad, porque ni vemos ni entendemos suficientemente a dios; fingimos en su lugar un cierto viviente
d inmortal, con alma y con cuerpo nacidos en indisoluble unión para siempre jamás. Mas sea de esto, y dígase, lo que dios quiera. Hagamos, empero, una suposición acerca de la causa por la que se abaten las alas, y por la que cae el alma. Es algo así como ésta:

"La natural fuerza del ala consiste en levantar lo pesado, conduciéndolo ascensionalmente a la morada en que habita el linaje de los dioses. Y por esto participa de lo divino el ala muchísimo más que cualquiera otra de las cosas corporales.

"Ahora bien: lo divino es bello, sabio, bueno y todo
e cuanto haya por el estilo; y de esto se nutre y con esto sobre todo se desarrolla la aleamenta del alma; mientras que por los contrarios —la fealdad y lo malo— se deteriora y perece.

"El conductor máximo en Cielo, Júpiter, guiando alada carroza va el primero, embelleciéndolo todo, cuidando providentemente de todo. Síguele el ejército de dioses y daimonios en once órdenes bellamente distribuido. Unicamente
247 Vesta, la Hogareña, quédase sola en la casa de los dioses.

"Entre los demás dioses los que ponen orden en este número de doce son Dioses príncipes en el orden que a cada uno se le haya designado. Y hay también dentro de Cielo muchos y beatificantes espectáculos y caminos por los que discurre el linaje de los bienaventurados dioses, cada uno en su quehacer propio; el séquito es siempre voluntario y potestativo, pues Envidia está excluida del coro de los dioses. Cuando se dirigen a fiestas y banquetes marchan escalando cumbres hacia el ápice de la bóveda cubierta por el Cielo.
b Las bellamente equilibradas y conductibles carrozas de los dioses ascienden con facilidad; las otras, a duras penas, que el caballo de mala raza pesa, tira hacia la tierra y resiste al cochero que no lo haya bellamente amaestrado. Aquí se le presenta al alma tarea y combate extremos. Las almas denominadas inmortales, llegadas a la cumbre, sálense fuera; levántanse sobre la espalda del Cielo, y, así levantadas, condúceles en ronda su circular movimiento y contemplan el espec-
c táculo de lo que fuera del Cielo hay.

"Ninguno de los poetas de acá ha celebrado aún en himnos este lugar supracelestial, ni lo celebrará jamás como se debe.

"Es, con todo, más o menos así: y hay que atreverse a poner en palabras lo verdadero, puesto que especialmente sobre Verdad razonamos. Una esencia que lo es en realidad, sin color alguna, sin figura e intangible, espectáculo exclusivo para ese piloto del alma que es la inteligencia, objeto
d peculiar de la ciencia verdadera, ocupa precisamente este lugar.

"Pues bien: la razón de dios, nutrida en inteligencia y ciencia pura, al igual que la razón de toda alma preocupada por obtener alimento apropiado, habiendo visto-con-ideas y por un tiempo el ser-en-su-realidad le entra amor por lo verdadero, y del espectáculo de lo verdadero se nutre y en él se complace hasta que la circular revolución la vuelva al punto de partida.

"Y mientras tal período dure tiene ante sus ojos a Justicia misma; está ante ellos Templanza; ve la Ciencia, no la afec-
e tada por el devenir ni la que es diversa según esas diversas cosas llamadas ahora por nosotros entes, sino aquella otra Ciencia que versa sobre Aquello que es ser-en-realidad. Y una vez, parecidamente, apacentada del espectáculo de los seres que lo son en realidad, desciende al interior del Cielo; vuelve a casa y, en llegando, instala el cochero los caballos en el establo, échales ambrosía, y néctar además por bebida.

248 "Tal es la vida de los Dioses.

"De entre las demás almas, la mejor, siguiendo a los dioses, consigue levantar la cabeza del cochero hacia el lugar fuera del Cielo; y, arrebatada por su circular revolución, a pesar de los caballos llega a ver, con dificultad es cierto, los en realidad seres; alma hay que a veces saca la cabeza, otras se le hunde y, haciendo fuerza a los caballos, vio unas cosas y otras no. Las almas restantes, todas anhelos por alturas, entran en el séquito; faltas de fuerza, las arrebata y sumerge
b la revuelta aglomeración, y se patean y empujan entre sí, al intentar adelantarse unas a otras. Armase grandísimo tumulto, confusión y sudor. De ahí que muchas almas, por impericia de los cocheros, queden lisiadas; y el plumaje de muchas, grandemente maltrecho. Pero todas, tras fatigas sin cuento, se alejan sin iniciarse en la contemplación del ser, y, lejos ya de él, sírveles de alimento la opinión. Que tales y tantos esfuerzos se enderezaban a ver-con-vista-de-ideas dónde se

halla la planicie de la Verdad, que en los prados de Allá
está el pasto conveniente para la parte más excelsa del alma,
c y de él se nutre la naturaleza de las alas aligeradoras de alma.
"Y el decreto de Adrastea [La Irresistible] es el siguiente:
cualquier alma que, habiendo formado en el séquito de dios,
haya visto-con-vista-de-ideas algo de las realidades de verdad,
quede libre de penas hasta otra vuelta; y, si puede hacer siempre eso mismo, exenta quede de males para siempre. Cuando,
empero, por no haber podido seguir, no haya visto nada, y
a manos de un cúmulo de Azares gravite pesadamente bajo
un colmo de olvido y maldad, y por tal peso se le dobleguen
d las alas y caiga a tierra, entonces es de ley que en su primer
nacimiento no se injerte en ninguna naturaleza animal. El
alma, por el contrario, que haya visto con-vista-de-ideas la
mayoría de las realidades de verdad, injértese en simiente de
varón nacido para amante de lo bello, para músico o para
enamorado; el alma de segundo rango, en simiente de rey
justo, de guerrero o de gran capitán; la de tercero, sea alma
de político, intendente o financiero; la de cuarto, séalo de
gimnasta, amigo de trabajos o de hombre nacido para la cura
de cuerpos; la de quinto rango tenga vida de adivino o de
e iniciador; con la sexta armonizará poeta o cualquiera otro de
los dados a imitación; con la séptima, artesano o labrador;
con la octava, sofista o demagogo; con la novena, tirano.
"Y en todos estos casos quien haya llevado vida justa
obtendrá Lote mejor; quien injusta, peor. Que sólo al cabo
de diez mil años llega cada una de las almas al estado mismo
de donde partió. ¡Tanto tiempo ha de pasar para que le
249 nazcan alas!, —excepto al alma de quien sin dolo haya filosofado o según filosofía haya sido amante-de-donceles.
"Si por tres períodos consecutivos de mil años eligen
tales almas este género de vida náceles las alas en tal trimilenario período, y en el año tres mil de él quedan libres;
mientras que las demás, al terminar su primera vida, tócales
su juicio; y, una vez juzgadas, van algunas de ellas a subterráneos correctorios para allí cumplir su sentencia; mientras
que otras, aligeradas por la justicia, van a un determinado
lugar del Cielo, donde llevarán una vida digna de la que
b vivieron en el eidos de hombre. Empero, en el año mil, tanto
a las unas como a las otras les llega el momento de sacar
por suertes y aceptar su segunda vida, recibiendo cada una
la que ella para sí se haya querido. Es el punto en que alma

ΦΑΙΔΡΟΣ 249 e

« σιάσεων ἀρίστη τε καὶ ἐξ ἀρίστων, τῷ τε ἔχοντι καὶ τῷ
« κοινωνοῦντι αὐτῆς, γίγνεται, καὶ ὅτι, ταύτης μετέχων
« τῆς μανίας, ὁ ἐρῶν τῶν καλῶν ἐραστὴς καλεῖται. Καθ
« άπερ γὰρ εἴρηται, πᾶσα μὲν ἀνθρώπου ψυχὴ φύσει
« τεθέαται τὰ ὄντα· ἢ οὐκ ἂν ἦλθεν εἰς τόδε τὸ ζῷον.
« Ἀναμιμνήσκεσθαι δὲ ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα οὐ ῥᾴδιον ἁπάσῃ, 250
« οὔτε ὅσαι βραχέως εἶδον τότε τἀκεῖ, οὔθ' αἳ, δεῦρο
« πεσοῦσαι, ἐδυστύχησαν ὥστε, ὑπό τινων ὁμιλιῶν ἐπὶ τὸ
« ἄδικον τραπόμεναι, λήθην ὧν τότε εἶδον ἱερῶν ἔχειν·
« ὀλίγαι δὴ λείπονται αἷς τὸ τῆς μνήμης ἱκανῶς πάρε-
« στιν. Αὗται δέ, ὅταν τι τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα ἴδωσιν,
« ἐκπλήττονται καὶ οὐκέθ' αὑτῶν γίγνονται. Ὃ δ' ἔστι τὸ
« πάθος ἀγνοοῦσι διὰ τὸ μὴ ἱκανῶς διαισθάνεσθαι. b
« Δικαιοσύνης μὲν οὖν καὶ σωφροσύνης καὶ ὅσα ἄλλα
« τίμια ψυχαῖς οὐκ ἔνεστι φέγγος οὐδὲν ἐν τοῖς τῇδε
« ὁμοιώμασιν· ἀλλὰ δι' ἀμυδρῶν ὀργάνων μόγις αὐτῶν καὶ
« ὀλίγοι, ἐπὶ τὰς εἰκόνας ἰόντες, θεῶνται τὸ τοῦ εἰκα-
« σθέντος γένος. Κάλλος δὲ τότε ἦν ἰδεῖν λαμπρόν, ὅτε, σὺν
« εὐδαίμονι χορῷ, μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θέαν, ἑπόμενοι
« μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἶδόν τε
« καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριω-
« τάτην· ἣν ὠργιάζομεν, ὁλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ c
« ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρῳ χρόνῳ ὑπέμενεν,
« ὁλόκληρα δὲ καὶ ἁπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα
« μυούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ καθαροὶ

e 3 καὶ ὅτι : διότι ci. Riese || 4 καλεῖται (et Hermi.) : γίγνεται Stob. || 250 a 2 οὔτε W² (em. s. u.) : οὐδὲ W || τἀκεῖ : τὰ ἐκ. W || οὔθ' : οὐδ' W || 3 ὥστε T² γρ. : οὔτε T εἶτα Heindorf || 4 ἔχειν : ἔσχον Heindorf || 7 ἐκπλήττονται W² (em.) : -ήτονται W || οὐκέθ' αὑτῶν (ἑαυ. Hermi.) : -έτ' αὐ. codd. -έτ' ἐν αὐ. Hirschig Burnet Vollgr. || ἔστι : -τιν T Schanz || b 1 ἀγνοοῦσι : -σιν T || 5 ὀλίγοι T² (σ exp.) : -οις T ὀλ. αὐτῶν olim Hermann || 6 τότε ἦν : τότ' ἦν B Oxy. (ut e spatio uid.) τ. τ' ἦν Bekker || 8 τε (et Oxy.²) : om. Oxy. || 9 τῶν (et Oxy. ut e spatio uid.) : om. TW || ἣν recc. (et Hermi.) : ἡ B ῇ T ἤ W || c 1 ὠργιάζομεν. ὀργ. BT Hermi. || 2 ὑπέμενεν (et Oxy ut uid.) : περιέμ. Hirschig Vollgr. || 4 αὐγῇ (et Hermi.) : αὐτῇ B.

humana entra en la vida de bestia, y sale de bestia y vuelve a hombre quien antes fue hombre, porque alma que nunca vio la Verdad, jamás llegará precisamente a forma humana.

"Es menester, en efecto, que el hombre propiamente dicho
c entienda según eidos, yendo desde multiplicidad de sensaciones hacia unidad, cerrada por razonamiento. Y en esto consiste el recordarse nuestra alma de aquellas cosas que una vez vio con vista-de-ideas, mientras acompañaba a dios y miraba desde arriba lo que ahora decimos ser, y levantaba su mente hacia el ser-realmente. Por esto, pues, únicamente el entendimiento del filósofo está alado, ya que en la medida de sus fuerzas está por la memoria y constantemente con aquellos seres que a dios hacen ser divino. El varón, pues, que de tales recordatorios derechamente se sirviere, al terminar su iniciación en misterios perfectos llegará a ser él solo
d en realidad de verdad perfecto. Apartado de los intereses humanos, vuelto hacia lo divino, tiénenlo los más por loco, y se les pasa por alto que está endiosado.

"Tal es el término del razonamiento íntegro acerca de la cuarta locura; que, cuando alguien ve la belleza de acá abajo y recordándose de la verdadera echa alas, y con las nuevas alas y ansias no puede volar y, cual pájaro, pone sus ojos en lo alto, y en descuido lo de abajo, causa sobrada tiene
e para quedar tocado de locura. Así que, entre todos los endiosamientos, éste es el mejor y de lo mejor tanto para el poseso como para quien de él participe; y por la posesión de esta locura quien ama lo bello recibe el nombre de amante. Pues, como queda dicho, toda alma de hombre ha visto por naturaleza el espectáculo de los seres, de otra manera no hubiera
250 llegado a ser este particular animal. Mas no es cosa fácil para toda alma recordarse de las cosas de Allá por las de acá, ni para las que sólo brevemente las vieron ni para las que, caídas acá abajo, tuvieron la malaventura de llegar a olvidar, arrastradas a lo malo por ciertas circunstancias, los sagrados espectáculos que presenciaron. Pocas quedan con suficiente poder de recordación; y, a éstas, una semejanza que vean de aquellos seres dáles golpe de gracia y ya no son dueñas de sí mismas, sin llegar a saber, con todo, qué es lo
b que les está pasando; y no pueden suficientemente discernirlo, porque en las imitaciones de acá abajo no se descubre en manera alguna el brillo propio de Justicia ni el de Templanza, y lo mismo respecto de cuanto hay de valioso para las almas.

"Sólo mediante confuso instrumental y a duras penas,
unos pocos llegan a contemplar en las imitaciones lo genuino
e imitado. Entonces fue para ellos el momento de ver-con-
vista-de-ideas lo Bello en su esplendor; entonces, cuando uni-
dos al coro de los bienaventurados, formando también nos-
otros en el séquito de Júpiter, cada uno con su dios, vieron
espectáculos y beatificantes visiones, y se iniciaron en aquel
misterio que es de justicia llamar de todos el más bienaven-
c turado. Misterio que orgiásticamente celebramos cuando, por
Suerte, estábamos aún íntegros, e impasibles para cuantos
males el tiempo posterior nos tenía guardados; y se nos ini-
ciaba en apariciones perfectas, simples, inmutables y beatíficas,
a vista de ojos, entre resplandores de pureza, que puros está-
bamos aún y no marcados con esa señal que ahora llamamos
cuerpo, pertinaz acompañante, prisioneros como ostras. Gra-
cias sean dadas por esto a Memoria que haciéndonos añorar
lo pasado, dilató tan largamente nuestras presentes palabras.

"Como decíamos, pues, entre aquellos seres de verdad
d resplandecía la Belleza; mas, llegados acá, tenemos atisbos de
ella, la esplendorosísimamente clara, a través de la más clara
de nuestras sensaciones; porque es la vista de ojos la más
aguda de las sensaciones que mediante cuerpo nos llega. Mas
el Pensamiento no se deja ver; que, si parecidamente flechara
la vista con claro eídolo de sí, levantaría en nosotros amores
terribles, —y lo mismo hicieran las demás realidades amables.
Por el momento sólo a la Belleza ha caído en suerte la de
ser a la vez lo más esplendoroso y lo más amable.

e "Sin embargo, ni el iniciado de mucho tiempo atrás, ni
el pervertido, son velozmente arrebatados y conducidos allá;
a la Belleza misma, partiendo de acá: de la contemplación
de las cosas denominadas bellas. No las mira reverentemente
el pervertido; se entrega más bien al placer y se pone a andar
o engendrar prole según ley de cuadrúpedo y, haciendo de
251 la insolencia camarada, no teme ni se avergüenza de perseguir
placeres contra naturaleza.

"Quien, a la inversa, es recién iniciado, quien de aquellos
seres en verdad fue gran espectador, cuando descubre en un
rostro deiformes visos, belleza hermosamente reproducida, o
cualquiera idea en cuerpo, estremécese primero y sobreviénele
algo de aquellos transportes antiguos; después, absorta la
mirada, adóralo como si fuera dios y, si no temiera parecer
extremadamente loco, ofrecería a los donceles sacrificios, cual

a imagen de dios, cual a dios. Y es que, en el punto de tal
b visión, apodéranse de él, cual ataque de escalofrío, trasudores
y calor desacostumbrados, porque, entrándosele por los ojos
los efluvios de la Belleza, se caldeó; que por tales efluvios
se reanima la naturaleza de las alas; y, caldeado, espónjanse
los gérmenes que, endurecidos y encerrados, no pudieron antes
germinar; bajo la afluencia del alimento hínchase, y pónese
a crecer, el cañón del ala desde la raíz hasta el eidos entero
c del alma, puesto que, en otro tiempo, todo su eidos fue alas.
Hierve, pues, toda ella en sí y rebulle; y lo que les pasa
durante la dentición a los que están echando los dientes, —pi-
cazón y desasosiego— eso mismo siente el alma de quien
comienza a echar alas: arde, desasosiégase, cosquilléale el na-
ciente plumaje. Cuando, pues, posa los ojos en la belleza de
un joven, recibe de allí efluvios y ríos de partículas, que
por esto se llaman "Anhelos", que la reaniman y caldean;
aplácanse entonces sus dolores, reposa en gozo.
d "Cuando, por el contrario, está fuera de tal corriente se
reseca; y sécanse a la vez los poros de los canales por los
que se abre paso la pluma y, cerrados así, interceptan su ger-
minación. El ala, entonces, encerrada con el Anhelo salta
cual palpitante pulso, urga los canales, cada pluma el suyo,
de manera que, aguijoneada por todas partes el alma entera,
se enfurece y gime, a la vez que goza, pues posee en recuerdos
la Belleza.

"Tan desconcertante mezcla de sentimientos la aflige; en-
furécese por la encerrona y, enloquecida, no puede descansar
e las noches, ni durante el día reposar en nada y corre des-
alada hacia donde se figura saciará su vista: en poseedor de
Belleza. Y una vez visto, encáuzase hacia él los anhelos y se
suelta lo hasta entonces obstruido; cobra aliento, aplácanse
aguijones y torturas y cosecha en un momento el más
252 delicioso de los placeres. Nada lo sacará de aquí a las buenas,
y a nadie apreciará por sobre lo Bello; madres, hermanos,
camaradas, todos están puestos en olvido; nada le importa
que por incuria se le pierdan los haberes; desprecia en bloque
las normas y los buenos modales de que hasta entonces se
gloriaba; préstase a esclavo y a dormir donde se le permita,
b lo más cerca del deseado. Y es que, además de venerar al
poseedor de la Belleza, encontró en él, en él solo, médico
para sus grandísimos trabajos.

« κάλλος ἔχοντα, ἰατρὸν εὕρηκε μόνον τῶν μεγίστων b
« πόνων. Τοῦτο δὲ τὸ πάθος, ὦ παῖ καλέ πρὸς ὃν δὴ μοι
« ὁ λόγος, ἄνθρωποι μὲν ἔρωτα ὀνομάζουσιν, θεοὶ δὲ ὃ
« καλοῦσιν ἀκούσας εἰκότως διὰ νεότητα γελάσει. Λέγουσι
« δέ, οἶμαι, τινες Ὁμηριδῶν ἐκ τῶν ἀποθέτων δύο ἔπη εἰς
« τὸν Ἔρωτα, ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ
« σφόδρα τι ἔμμετρον. Ὑμνοῦσι δὲ ὧδε·

« τὸν δ' ἤτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
« ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ' ἀνάγκην.

« Τούτοις δὴ ἔξεστι μὲν πείθεσθαι, ἔξεστι δὲ μή· ὅμως δὲ c
« ἥ γε αἰτία καὶ τὸ πάθος τῶν ἐρώντων τοῦτο ἐκεῖνο
« τυγχάνει ὄν.

« Τῶν μὲν οὖν Διὸς ὀπαδῶν ὁ ληφθεὶς ἐμβριθέστερον
« δύναται φέρειν τὸ τοῦ πτερωνύμου ἄχθος. Ὅσοι δὲ
« Ἄρεώς τε θεραπευταὶ καὶ μετ' ἐκείνου περιεπόλουν,
« ὅταν ὑπ' Ἔρωτος ἁλῶσι καί τι οἰηθῶσιν ἀδικεῖσθαι ὑπὸ
« τοῦ ἐρωμένου, φονικοὶ καὶ ἕτοιμοι καθιερεύειν αὐτούς
« τε καὶ τὰ παιδικά. Καὶ οὕτω καθ' ἕκαστον θεὸν οὗ d
« ἕκαστος ἦν χορευτής ἐκεῖνον τιμῶν τε καὶ μιμούμενος
« εἰς τὸ δυνατὸν ζῇ, ἕως ἂν ᾖ ἀδιάφθορος καὶ τὴν τῇδε
« πρώτην γένεσιν βιοτεύῃ, καὶ τούτῳ τῷ τρόπῳ πρός τε
« τοὺς ἐρωμένους καὶ τοὺς ἄλλους ὁμιλεῖ τε καὶ προσφέ-

b 1 εὕρηκε : ηὗ. Schanz Burnet Vollgr. ‖ 2 πρὸς ... 3 λόγος (et Stob.) : auct. Naber del. Vollgr. ‖ δὴ : δὲ Stob. ‖ 3 ὀνομάζουσιν: -σι W Stob. ‖ 4 εἰκότως : ει. δὲ Stob. ‖ γελάσει : -σῃ W -σεις Stob. -σειας Hermi. (ἂν -σειας ci. Couvreur) ‖ 5 οἶμαί: οἱ μὲν B ‖ ἀποθέτων: ἀπ. ἐπῶν codd. Stob. edd. sed ἐπῶν non legit Hermi. addub. Wachsmuth ad Stob. ‖ 6 τὸ ἕτερον (et Stob.) : θάτερον auct. Herwerden Vollgr. ‖ ὑβριστικὸν πάνυ : π. ὑ. TW Stob. Hermi. ‖ καὶ : κ. θάτερον Herw. Vollgr. ‖ 8 δ' ἤτοι : δή τοι BW Stob. ‖ ποτηνόν (et Stob.) : πτηνόν T ‖ 9 πτεροφύτορ' Stob. : -ρόφυτον B Hermi. -ρόφοιτον TW -ροφῖτυν (uel -ρόφιτον) auct. Herwerden Vollgr. ‖ c 1 ἔξεστι alt. : -τιν T Schanz Burnet ‖ 4 ἐμβριθέστερον : ἐνβ. B ‖ 6 περιεπόλουν W² (em.) : περι ἐπό. W ‖ 7 ἁλῶσι : -σιν T ‖ 8 αὐτούς : αυ. B ‖ d 3 ζῇ recc. : ζῆν codd. ‖ ᾖ : η B ‖ 4 βιοτεύῃ W (ex em.): -ει BT ‖ τε: γε TW ‖ 5 καὶ τοὺς: κ. πρὸς τ. TW Thomps. Vollgr.

"Pues bien, bello jovencito, a quien este razonamiento se endereza, los hombres dan a tal estado el nombre de Amor; mas si te dijera el que le dan los dioses, tal vez, al oírlo, lo tomarían a risa tus pocos años. Según creo, algunos de los Homéridas citan dos versos apócrifos de Homero al Amor, uno de los cuales llega a insolente, a parte de que su métrica no es gran cosa.

"Cantan así:

«Dan los mortales a Amor el nombre de "alado";
los inmortales llámanlo "Emplumador",
por ser necesario engendraplumas».

c Créalo o no quien lo quisiere. Lo cierto es que la causa y el efecto en los amantes no es otro sino éste.

"Pues bien: de entre los seguidores de Júpiter, el preso de Amor puede con el imponente peso del Dios cuyo nombre es «Alas». Mas cuando Amor se apodera de secuaces y conmilitones de Marte y llegan a creerse maltratados por sus amados, vuélvense asesinos y están prestos a sacrificarse a
d sí mismos y a sus donceles. Y parecidamente respecto de cada uno de los dioses del que se fue corista; se vive para honrarlo e imitarlo en la medida de las fuerzas; y mientras se conserve inmaculado durante esta su primera generación a la vida, inmaculada también será la manera de su trato y afección hacia los amados y hacia los demás hombres.

"Además: cada cual a su manera elige de entre los bellos un amor y, cual si fuera en realidad un dios, lo adora y hace
e de él para sí ídolos: objeto de adoración y arrobamiento. Los que son de Júpiter buscan en cierta manera a Júpiter en el alma del amado, pues miran si es de naturaleza filosófica y señorial y, cuando una vez encontrado, se dan a amarlo, hacen todo lo posible para que de hecho llegue a ser tal. Y si antes no pusieron manos a tal empresa, al hacerlo ahora aprméndenlo por sí mismos o de quien pudieren; y rastreando rastreando llegan a dar felizmente con la naturaleza de su Dios, por haber tenido sin escape fija intensamente la mirada
253 hacia ese Dios. Y cuando por virtud del recuerdo llegan a tocarlo y quedar por él endiosados, todo hábitos y empresas pasa a manos de él, en la medida que es posible al hombre entrar a partes con Dios. Y acreciéntase su amor al amado, porque a él ponen por causa de tales efectos; y aunque los

hayan sacado de Júpiter, escanciándolos, cual las Bacantes,
en el alma del amado, hacen de él, a medida de sus fuerzas,
imagen asemejadísima con su Dios.

"Mas los que formaron en el séquito de Hera búscanse
b un amado de alma imperial; y, encontrado, condúcense hacia
él en todo por semejante manera. Los que, a su vez, son de
Apolo o de otro cualquiera de los dioses procuran, acompa-
sando sus pasos con los de tal Dios, que tal resulte el natural
de su doncel; y, una vez alcanzado esto, mediante buenos
ejemplos suyos, consejos a los donceles y ordenada educación,
encaminan las capacidades de cada uno hacia las hazañas pro-
pias e idea de su Dios, sin emplear para con sus donceles
celos o maquinaciones de esclavo; pretenden, al contrario,
c ante todo y sobre todo, hacerlos perfectamente conformes con-
sigo mismo y con el Dios para cuyo honor son.

"Tal es su empeño, tal la intención de los que aman según
verdad; y, si a tenor de lo dicho realizan sus intentos, ¡será
tan bella y beatificante la iniciación del amado, por un amigo
enloquecido por Amor y en plan de conquista!

"De conquistado a poseído se lo llevará de la siguiente
manera: Según el comienzo de este mito dividimos a cada
alma en tres partes, dos con eidos de caballo y una tercera con
eidos de cochero. Quédenos ahora este punto por firme. De
d entre los caballos, decíamos, uno es bueno, otro no. Empero,
no dijimos particularmente en qué consistieran la virtud del
bueno y la maldad del malo. Ahora es el momento de tratarlo.

"De los dos, el de constitución más bella es de eidos
esbelto, miembros equilibrados, erguidos de cerviz, ligeramente
aguileño, blanco a la vista, negro de ojos, amante de la gloria
con mesura y pundonor, y compañero en glorias verdaderas;
déjase guiar sin golpes, con simple mandato, con sencilla
palabra.

e "El otro, resabiado, corpulento, disparejamente compuesto,
duro de cerviz, grueso de testuz, chato de rostro, negra la
color, grises los ojos, sanguinario, camarada de insolencia y
petulancia, peludo de orejas, sordo, forzado obediente a agui-
jonado látigo. Cuando, pues, el cochero, a la vista ya del
objeto amado, enardecida toda el alma por tal sensación, no
puede ya con el cosquilleo y aguijonazos del deseo, el caballo
dócil al cochero, refrenándose entonces como siempre por pun-
254 donor, reprime la querencia de abalanzarse sobre el amado.
Empero, el otro caballo que no atiende ni a puntas ni a látigo

del cochero dispárase en violento salto y, poniendo en toda
clase de apuros a su pareja y al cochero, los fuerza a preci-
pitarse sobre el doncel y traerle a la memoria los dones
Venéreos.
"Al principio aquellos dos se resisten; se indignan cual
b forzados a cosas abominables y contra ley; pero, al fin, cuan-
do la maldad no respeta ya barreras, terminan por dejarse
llevar, conviniendo y cediendo a tales imposiciones. Y así
llegan hasta el amado y descúbrese ante sus ojos la deslum-
brante aparición del doncel. Y en viéndolo que lo ve el
cochero, arrebatásele la memoria hacia la naturaleza de lo
Bello, y vuelve a verla acompañada de Sapiencia y levantada
sobre sagrado pedestal.
c "A su vista, temor y reverencia lo hacen retroceder y le
fuerzan a tirar de las riendas con vigor tal que los caballos
se sientan sobre sus ancas; uno de ellos, de buena gana, pues
no recalcitra; el otro, el indómito, contra todo su querer. Y
mientras retroceden, se le empapa al uno el alma entera de
reverente y temeroso sudor, mientras que el otro, aplacado
el dolor del bocado y de la caída, y recobrado apenas el
aliento, prorrumpe en furiosas invectivas y en malas palabras
contra cochero y pareja de tiro, cual si por cobardía y falta
d de virilidad hubieran abandonado puesto y común empresa.
Y los fuerza una vez más a proseguir; y a duras penas obtienen
de él que lo deje para otra ocasión. Empero, llegado el tiempo
convenido, recuérdaselo a los fingidos desmemoriados; los
fuerza, relincha, obliga con tirones a acercarse para aquello
mismo, para lo dicho, al doncel. Y una vez cerca, encabrítase,
despliega la cola, tasca el freno, tira con desvergüenza. Mas
el cochero sintiendo más que nunca aquel otro sentimiento,
e cual si topara con barrera, con mayor violencia que nunca tira
hacia atrás del bocado del caballo insolente; pone en carne
viva mal hablada lengua y quijadas, y haciendo dar en tierra
patas y ancas, «entrégalo a los dolores».
"Cuando el mal caballo haya hecho muchas veces esta
misma experiencia, depondrá su insolencia y seguirá humilde-
mente las prescripciones del cochero y, cuando vea lo Bello,
desfallecerá de terror. Resultado: que el alma del amante
seguirá al doncel con reverencia y temblor, dedicándosele con
igual y tanta devoción como si fuera Dios, sin ficción alguna
255 por parte del amante, sintiéndolo en realidad de verdad; y
aun al amado mismo nácele entonces amistad hacia su devoto;

y si en tiempos pasados le llegaron a persuadir calumniosamente camaradas y otros de que era vergonzoso volverse accesible al enamorado y por tal motivo lo rechazó, progresando el tiempo, la edad y la fuerza de las cosas lo han conducido ya a otorgarle su amistad, porque no está predestinado el
b malo para amigo del malo ni el bueno para no ser amigo del bueno.

"Aceptado, pues, y admitido a palabras y a trato, la benevolencia natural del amante dará, de cerca, golpe de gracia al amado, pues advertirá que todos los demás juntos, amigos y familiares, no pueden ofrecerle Lote de amistad comparable con el del amigo endiosado.

"Y pasado en tales acciones conveniente tiempo, junto con el trato asiduo en gimnasios y demás reuniones, saltará copiosa hacia el amante la fuente de aquel río que Júpiter,
c enamorado de Ganymedes, llamó «Anhelo». Una parte de ella se sumirá en el amante mismo; otra, una vez lleno a rebosar, se desbordará hacia afuera; y a la manera como viento y eco, rebotando en liso y sólido, vuelven a donde salieron, así retorna el río de lo Bello a través de los ojos hacia el bello. Y éntrese por donde se entrare en el alma, llega y la hinche, reaviva los canales de las plumas, e impúlsalas a
d desarrollarse en alas; y ha llenado también a rebosar el alma del amado.

"Ama, pues, sin saber a quién; no se explica lo que le pasa ni hallará palabras para decirlo; a la manera de quien enfermó de ojos por mirada de otro, que no sabe explicárselo, pues mirándose cual en espejo en el amado, se olvidó de sí. A presencia del amado aplácansele, al igual que a él, los dolores; en ausencia, renacen deseo y ser deseado, pues en vez de Amor tiene eidolillo de Amor. Mas no lo llama
e Amor ni aun cree lo sea, sino amistad; desea, por manera parecida aunque menos fuerte que la del amante, ver de ojos, tocar, besar, dormir juntos. Y es grandemente verosímil que tras estas cosas vengan presto estotras: juntos en el lecho, de los dos caballos del amante el desenfrenado tiene algo que decir contra el cochero y juzga debidos pequeños goces en
256 pago de tamaños trabajos; el del doncel, por su parte, sin decir palabra, henchido y desconcertado, rodea con sus brazos al amante y bésalo cual si acariciara al más benévolo de los amigos; y mientras así están no sería capaz, por su parte, de

negar favor alguno al amante si por ventura lo pidiese; mas su pareja y el cochero se oponen por pudor y por razón.

"Si, pues, guiado por lo mejor de la mente llegare victo-
b riosamente a filosófica y ordenada vida, la pasarán también acá con dicha y en concordia, continentes y mesurados, poniendo en cadenas lo que engendra la maldad en el alma, dando libertad a lo que cría virtudes. Y llegados al fin de la vida, alados ya y ligeros, habrán vencido en uno de los tres certámenes olímpicos de verdad, bien tan grande que no lo pueden proporcionar mayor al hombre ni la humana sabiduría ni la locura divina.

"Mas si llevaren vida baja, sin amor-a-la-sabiduría y con
c amor-a-la-honra, pudiera muy bien pasar que, durante borracheras u otro cualquiera descuido, tomen por sorpresa los dos caballos indómitos cada uno a su alma; y, puestos a la una, escojan y realicen lo que los más tienen por la más feliz de las elecciones. Y realizado, lo repetirán en adelante, mas no con frecuencia, que tales obras no llevan la plenaria aprobación del alma.

"Amigos son, sin duda, éstos; mas lo son mucho menos
d que aquellos que perseveran en mutua amistad durante el amor en acto y fuera de él, convencidos de haberse dado y recibido las máximas seguridades de que ya no será lícito, desatándolas, trocarse en enemigos.

"Y al término de la vida, sálense del cuerpo, sin alas por cierto, mas con impelentes deseos de nuevas alas, recompensa de seguro no menguada de la amorosa locura, porque es de ley que quienes emprendieron ya la supracelestial peregrinación no vayan a la subterránea región de las sombras; lle-
e ven, por el contrario, vida de luz, en dichosa y común peregrinación, con simultáneo nacimiento de alas, por gracia de su amor.

"Tantos, tales y tan divinos jovencito, son los dones que de la amistad del enamorado proceden; mientras que la familiaridad del que no es amante, aleada de prudencia mortal, administrada mortal y parsimoniosamente, engendra en el
257 alma del amado una falta de libertad que la plebe ensalza cual virtud y que le valdrá por añadidura peregrinar, desatentado, nueve millares de años alrededor y bajo la tierra.

"Acepta, Amor querido, como ofrenda y expiación, esta palinodia; la más bella y mejor según todo nuestro poder, dicha entre otras cosas con poéticas palabras, por imposición de Fedro.

"Perdón para mis primeras palabras, gracias para estotras; sé benévolo y propicio; no retires de mí ni estropees por ira esta técnica amorosa, don tuyo a mí; otórgame, por el con-
b trario, más y más que al presente, estar en favor ante los bellos.

"Y si en lo pasado te dijimos Fedro y yo alguna palabra dura, pónla a cuenta de Lisias, padre de este razonamiento; haz que cese de hablar semejantes palabras y se convierta a la filosofía, como su hermano Polemarco, para que, convertido, no tenga su amante, aquí presente, que andar indeciso como ahora, sino que, pura y simplemente y en compañía de filosóficas razones, encamine su vida hacia Amor".

FEDRO. Uno a tu plegaria la mía, Sócrates, y hágase si ha de redundar en mayor bien nuestro.

En cuanto a tu discurso, hace rato que me ha puesto en
c admiración cuánto por obra tuya supera en belleza al primero, de manera que temo no me parezca Lisias rastrero, si por ventura quisiere enfrentar con el tuyo otro. Que, por cierto, Sócrates admirable, uno de los políticos le reprendía poco ha y le reprochaba eso mismo y, entre los reproches, le llamó "logógrafo". Pero tal vez por amor propio se abstenga de hacerlo ante nosotros.

SÓCRATES. Cosa de risa, joven, es lo que dices; y te
d equivocas ampliamente acerca de tu amigo si piensas que por tales ruidos le va a entrar miedo, y hasta te crees que el reprensor dijo lo que dijo en plan de reproche.

FEDRO. Así lo parecía, Sócrates, pues aun tú mismo sabes que los grandes potentados y los más respetables entre los ciudadanos se avergüenzan de poner por escrito sus discursos y dejarlos a la posteridad, temerosos de que corriendo los tiempos, se les llame sofistas.

e SÓCRATES. Se te ha pasado por alto aquello de «dulce recodo», Fedro; y, aun dejando de lado eso del recodo, olvidas que los políticos de grandes vuelos se complacen en ser escritores y en dejar escritas sus palabras; y, en efecto, cuando escriben algún discurso, se regodean en las alabanzas, tanto que comienzan inscribiendo los nombres de quienes, en cualquiera ocasión, los hubieran alabado.

258 FEDRO. ¿Cómo dices?, que no lo entiendo.

SÓCRATES. ¿No adviertes que en el comienzo mismo de todo escrito político consta por escrito ante todo el nombre del aprobante?

FEDRO. ¿Cómo?

SÓCRATES. "Ha parecido al Consejo o al Pueblo" o a ambos —tal es más o menos la fórmula— "a propuesta de tal..."; y el escritor habla entonces de sí mismo con gran solemnidad y encomio; después de lo cual, desplegando ostentosamente su sabiduría ante los aduladores, compone a veces bien largo escrito. Y, ¿no te suena todo ello a discurso hecho para escrito?

b FEDRO. No otra cosa a mí, por cierto.

SÓCRATES. Pues bien: si tal discurso se tiene, su autor sale del teatro rebosante de gozo; mas si no se lo transcribe y se queda el autor sin copia de su discurso y cual no digno de ser escritos, duélense él y sus amigos.

FEDRO. Y mucho.

SÓCRATES. Claro indicio, por tanto, de que no desprecian tal práctica sino que la admiran.

FEDRO. Pues, así es.

SÓCRATES. Ahora bien: cuando un orador o un rey,
c con poderes como los de Licurgo, Solón o Darío, se ha hecho capaz de llegar a ser en una Ciudad escritor inmortal, ¿no se tiene, aun en vida, él mismo a sí mismo por igual a los dioses?; y, a la vista de sus escritos, ¿no piensa eso mismo de él la posteridad?

FEDRO. Y mucho.

SÓCRATES. ¿Piensas, pues, que uno cualquiera de los políticos, sea cual fuere su animosidad hacia Lisias, le reprocharía eso mismo de ser escritor?

FEDRO. No es probable, por lo que dices, pues se reprocharía a sí mismo sus deseos.

d SÓCRATES. Es, pues, cosa para todos manifiesta que nada tiene de vergonzoso escribir discursos.

FEDRO. No hay por qué.

SÓCRATES. Mas en mi opinión es ya cosa fea no hablar y escribir con belleza sino fea y malamente.

ΦΑΙΔΡΟΣ 258e

ὡς εἰπεῖν ζῴη ἀλλ' ἢ τῶν τοιούτων ἡδονῶν ἕνεκα; Οὐ
γάρ που ἐκείνων γε ὧν προλυπηθῆναι δεῖ ἢ μηδὲ ἡσθῆναι,
ὃ δὴ ὀλίγου πᾶσαι αἱ περὶ τὸ σῶμα ἡδοναὶ ἔχουσι· διὸ καὶ
δικαίως ἀνδραποδώδεις κέκληνται.

ΣΩ. Σχολὴ μὲν δή, ὡς ἔοικεν. Καὶ ἅμα μοι δοκοῦσιν,
ὡς ἐν τῷ πνίγει, ὑπὲρ κεφαλῆς ἡμῶν οἱ τέττιγες, ᾄδοντες
καὶ ἀλλήλοις διαλεγόμενοι, καθορᾶν καὶ ἡμᾶς. Εἰ οὖν 259
ἴδοιεν καὶ νώ, καθάπερ τοὺς πολλοὺς ἐν μεσημβρίᾳ, μὴ
διαλεγομένους ἀλλὰ νυστάζοντας καὶ κηλουμένους ὑφ'
αὑτῶν δι' ἀργίαν τῆς διανοίας, δικαίως ἂν καταγελῷεν,
ἡγούμενοι ἀνδράποδ' ἄττα σφίσιν ἐλθόντα εἰς τὸ κατα-
γώγιον, ὥσπερ προβάτια, μεσημβριάζοντα περὶ τὴν κρήνην
εὕδειν. Ἐὰν δὲ ὁρῶσι διαλεγομένους καὶ παραπλέοντάς
σφας ὥσπερ Σειρῆνας ἀκηλήτους, ὃ γέρας παρὰ θεῶν b
ἔχουσιν ἀνθρώποις διδόναι τάχ' ἂν δοῖεν ἀγασθέντες.

ΦΑΙ. Ἔχουσι δὲ δὴ τί τοῦτο; Ἀνήκοος γάρ, ὡς ἔοικε,
τυγχάνω ὤν.

ΣΩ. Οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν τοιούτων
ἀνήκοον εἶναι. Λέγεται δ' ὥς ποτ' ἦσαν οὗτοι ἄνθρωποι,
τῶν πρὶν Μούσας γεγονέναι· γενομένων δὲ Μουσῶν καὶ
φανείσης ᾠδῆς, οὕτως ἄρα τινὲς τῶν τότε ἐξεπλάγησαν
ὑφ' ἡδονῆς ὥστε, ᾄδοντες, ἠμέλησαν σίτων τε καὶ ποτῶν, c
καὶ ἔλαθον τελευτήσαντες αὑτούς. Ἐξ ὧν τὸ τεττίγων

e 1 ζῴη (et Stob.) : ζωή B ‖ 3 μηδὲ : μὴ W Vindob. 109 Stob. ‖ 6 σχολὴ... ἔοικε : Phaedro tribuit Bernhardy (cf. 1) ‖ ἔοικεν et Stob.): -κε BW Hermi.[1] Thomps. Burnet ‖ δοκοῦσιν ὡς: ὡς om. Stob.[n] -σι νὼ Badham Vollgr. ‖ 259 a 1 καὶ ἡμᾶς (et Stob.): om. B et, exc. Burnet, omnes ‖ νώ (fors. ex νῶ T) (et Stob.): νῶ B ‖ 3 κηλουμένους (et Stob.) : κατακηλ. Hermi. ‖ ὑφ' αὑτῶν (et Stob.) : ὑπ' αὐ. W ‖ 4 καταγελῷεν : λῶιεν B -λῷεν W ‖ 5 ἀνδράποδ' (et Stob.) : -δα TW ‖ ἄττα Stob. : ἅτ. T ἅτ BW ‖ ἐλθόντα : -τας Stob.[n] ‖ 7 διαλεγομένους (et Stob. Hermi.[1]): auct. Hartman del. Vollgr. ‖ b 1 ἀκηλήτους : ἀκηλ/. W Stob.[n] ‖ 3 δὴ τί (et Stob.): δή τι B ‖ 5 γε (et Stob.): om. B ‖ 6 ὃ (et Stob. δὲ Hermi.[1]) : δὴ ci. Heindorf ‖ 7 πρὶν (et Stob.) : πρίν γε Hermi. ‖ c 1 αὑτούς : αὐ. W Stob. αυ. B fors. non legit Hermi.

FEDRO. Es claro.

SÓCRATES. ¿Cuál es, pues, la manera de escribir bellamente o no? ¿Nos hace falta alguna, Fedro, preguntar acuciosamente a Lisias sobre este punto o a otro cualquiera de los que hayan escrito algo o hayan de escribir, sea escrito público o privado, con métrica cual los poetas o sin métrica como uno cualquiera?

e FEDRO. ¿Preguntas si nos hace falta? Pues, ¿para qué otros placeres sino para éstos, valga la palabra, se ha de vivir?; que no para aquellos otros de los que sólo se goza si les ha precedido dolor; y casi casi son tales todos los placeres corporales, razón por la cual justamente se los llama serviles.

SÓCRATES. Me parece que tenemos tiempo para tales preguntas. Y me parece además que las cigarras, cantando so-
259 bre nuestras cabezas, y dialogando entre ellas, como en lo fuerte del estío, nos están mirando. Si vieran, pues, que nosotros dos nada menos, como los más al mediodía, no conversamos sino que sesteamos y cedemos a la seducción de sus cantos por pereza mental, se rieran con justicia de nosotros, tomándonos por esclavos que se les vinieron a refugiar aquí, como ovejas para echar la siesta junto a la fuente. Mas si nos viesen conversar y pasar junto a ellas, cual navegantes
b no vencibles por encanto de Sirenas, tal vez nos diesen complacidas aquel regalo que de parte de los dioses tienen para darlo a los hombres.

FEDRO. Pero, ¿tienen algo así?, porque me parece no haber oído hablar de él.

SÓCRATES. En verdad, en verdad que no le está bien a varón amante-de-Musas no haber oído hablar de semejantes cosas.

Cuéntase, pues, que las cigarras fueron en otro tiempo hombres de los nacidos antes que las Musas. Nacidas, empero,
c las Musas, y aparecido el canto, a algunos de ellos los sacó tan fuera de sí el placer que, cantando cantando, descuidaron comer y beber, y sin darse cuenta murieron. Y desde entonces procede de ellos el linaje de las cigarras, que ha recibido cual don de las Musas el de vivir sin comer, y poder, no obstante, cantar sin comer ni beber, y así hasta la muerte; y, juntándose después de ella con las Musas, notificarles quién de acá las honra y a quién de ellas en particular. Y así noti-

ficando a Terpsícore quiénes la han honrado en los coros, vuélvenla benigna para con ellos; y parecidamente a Erato,
d con los dados a cosas de amor; y por semejante manera a las demás según el eidos de honor apropiado a cada una.

Empero, a Calíope, la más antigua y veneranda, y a Urania, su segunda, notifícanles quiénes son los que pasan su vida en filosofía, honrando así la música de estas dos Musas que, entre todas y sobre todas, dan sobre el Cielo, sobre lo divino y humano razones difundidas en bellísimas voces.

Por muchas razones, pues, se ha de hablar y no sestear al mediodía.

FEDRO. Hablemos, pues.

e SÓCRATES. Consideremos la cuestión poco ha propuesta: cuál será la manera bella de decir y de escribir un discurso y cuál no.

FEDRO. Está claro.

SÓCRATES. ¿No será menester que en las cosas bien y bellamente dichas se contenga como principio el pensamiento del que las está diciendo, pensamiento que sepa-con-ideas la verdad de lo que en cada momento va a decir?

FEDRO. Sobre este punto, querido Sócrates, tengo oído
260 lo siguiente: que no es imprescindible para quien haya de ser orador saber qué es, en realidad, lo justo, sino lo que por justo tiene la plebe, pues ella es la que juzga; ni qué sea, en realidad, lo bueno o lo bello, sino lo que parezca a la plebe, —que por las apariencias, no por la verdad, se convence.

SÓCRATES. «No hay que rechazar», Fedro, «las palabras» que pronuncian los sabios, sino considerarlas, no sea que digan algo; y así no despachemos lo que acabas de decir.

FEDRO. Correctamente dicho.

SÓCRATES. Considerémoslo, pues, así.

FEDRO. ¿Cómo?

b SÓCRATES. Si intentara persuadirte de que salieres a pelear contra los enemigos porque posees caballo, mas ni tú ni yo supiéramos nada acerca de Caballo, y yo supiera acerca de ti solamente esto: que, a juicio de Fedro, Caballo es, de entre todos los animales domésticos, el que tiene mayores orejas...

FEDRO. Sería ridículo, Sócrates.

SÓCRATES. No, aún no. Mas si pretendiera esforzadamente persuadirte, componiendo en alabanza del asno un discurso en que le diera por nombre el de "caballo", y afirmara que vale toda la pena tener tal tesoro de animal en casa y para el ejército, pues sirve para combatir montado y
c es de gran ayuda para llevar bagajes y tantas otras cosas. . .

FEDRO. Sería ya el colmo del ridículo.

SÓCRATES. Pero, ¿no es preferible amigo ridículo a enemigo discreto?

FEDRO. Es evidente.

SÓCRATES. Cuando, pues, el orador, ignorando bueno y malo, se ponga a persuadir a una Ciudad, igualmente ignorante, no acerca de «sombra de asno», ponderándola cual si fuera de caballo, sino acerca del mal cual si fuere bien; mas, preocupándose de las opiniones de la plebe, persuada a hacer el mal en lugar del bien, ¿qué fruto de lo que sembró, piensas,
d sas, recogerá según esto el arte retórica?

FEDRO. Uno, no muy recomendable.

SÓCRATES. Mas, Fedro bueno, ¿no habremos insultado más de lo debido al Arte de las palabras?, quien tal vez nos replicara: "¿qué tonterías estáis diciendo, admirables? A ninguno de los que ignoran lo verdadero fuerzo yo a que aprenda el arte de hablar; mas, si mi consejo vale algo, antes de adquirirme poséase la verdad. Proclamo, con todo, que sin mí no sirve gran cosa para persuadir según arte el saber alguien con saber-de-ideas qué son las cosas".

e FEDRO. Y al decirlo así, ¿hablara con justicia?

SÓCRATES. Digo que sí, —si las razones aducidas en favor de ella testifican que es arte. Porque me parece como si estuviera oyendo otras razones que vienen y testifican que miente, que no es arte, sino simple pasatiempo. «No hay, ni habrá jamás, dice el Laconio, arte auténtica sin estar en contacto con la Verdad».

261 FEDRO. Vengan, pues, tales razones, Sócrates; preséntalas aquí; examina qué es lo que dicen y cómo.

SÓCRATES. Comparecer, pues, nobles creaturas, y persuadid a Fedro, padre de bellos infantes, de que, si no ha

filosofado suficientemente, no será capaz de hablar jamás sobre nada. Que responda Fedro.

FEDRO. Preguntad.

SÓCRATES. ¿Que no sería el arte retórica, tomada con integridad, algo así como una psicagogía mediante razones, no sólo en los juzgados y demás lugares de pública reunión
b sino en privado, una e idéntica, verse sobre cosas pequeñas o grandes, sin hacerse más honorable por tratar de asuntos importantes que de livianos, mientras sean rectos? ¿Así es como has oído hablar de este punto?

FEDRO. No, ¡por Júpiter!, no del todo así: que se habla y escribe según esta arte en los procesos judiciales y se habla según ella además en las asambleas populares, y no he oído se extienda a más.

SÓCRATES. Pero, ¿es que sólo has oído hablar de las «*Artes oratorias*» de Néstor y de Ulises, que, en sus ratos de ocio ante Troya, redactaron; y no llegaste a oír las de Palamedes?

c FEDRO. Pues, ¡por Júpiter!, que no de las de Néstor: a no ser que estés disfrazando a Gorgias de Néstor; y a Trasímaco y Teodoro, de Ulises.

SÓCRATES. Tal vez. Mas dejémoslos en paz, y dime: ¿qué hacen en los tribunales los oponentes? ¿No es, cierto, contradecirse? ¿O qué diremos hacen?

FEDRO. Precisamente eso.

SÓCRATES. ¿Lo mismo acerca de lo justo que de lo injusto?

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. Según esto, pues, ¿quién así hablare con
d arte hará parecer lo mismo una vez como justo y, cuando lo quisiere, como injusto?...

FEDRO. Cierto de algún modo.

SÓCRATES. Y en las asambleas populares, ¿hará parecer a la Ciudad las mismas cosas una vez como buenas y otras, al revés, como malas?

FEDRO. Así es.

SÓCRATES. ¿No sabemos, pues, que el Palamedes de Elea razonaba con tal arte que hacía parecer a los oyentes las mismas cosas como iguales y como desiguales también, como unas y plurales, cual permanentes y, a la vez, como movidas?

FEDRO. Bien que lo sabemos.

SÓCRATES. Luego no se emplea solamente el arte de
e contradecir en juzgados y asambleas populares, sino, al parecer, y supuesto que exista, se daría para todos los tipos de discurso una sola arte por cuya virtud cualquiera de los potentes en palabra sería capaz de hacer todo semejante a todo y con los medios que pudiere, y, si otro lo hace también, mas lo oculta, sacarlo a luz pública.

FEDRO. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. Creo que se aclarará si seguimos este procedimiento: ¿dónde se engendra mejor una ilusión: entre cosas muy desemejantes o poco desemejantes?

262 FEDRO. En las poco desemejantes.

SÓCRATES. Pues bien: si la transición es gradual, tu llegada a lo contrario pasará más desapercibida que si la hicieres a grandes pasos.

FEDRO. ¿Como no?

SÓCRATES. Es preciso, pues, que quien pretenda engañar a otro, sin ser víctima de su propio engaño, distinga según exactas ideas semejanzas y diferencias entre los seres.

FEDRO. En verdad, es necesario.

SÓCRATES. Quien, pues, ignore la verdad de cada cosa, ¿será capaz de conocer y distinguir respecto de la cosa desconocida su semejanza, pequeña o grande, con las demás?

b FEDRO. Imposible.

SÓCRATES. Evidentemente, pues, a los que juzgan contra la realidad de verdad y se engañan se les entró tal accidente a través de ciertas semejanzas.

FEDRO. Así en efecto sucede.

SÓCRATES. ¿Hay, pues, manera de ser tan hábil en graduales transiciones, conducidas en cada cosa a través de semejanzas desde una realidad hasta su contraria, y, con todo

escapar uno mismo a tal peligro, aun sin conocer lo que es cada uno de los seres?

FEDRO. No la hay jamás.

c SÓCRATES. Pues, compañero, la arte de palabras que despliegue el ignorante de la verdad, mas cazador de opiniones, resultará al parecer, ridícula y sin arte alguna.

FEDRO. Así parece.

SÓCRATES. ¿Quieres, pues, ver si en el discurso de Lisias que contigo traes, y en los que dijimos nosotros, hay algo vacío de arte o lleno de ella?

FEDRO. Más que nada, porque estamos hablando desnudamente sin presentar convenientes ejemplares.

SÓCRATES. Pues, por suerte, al parecer, se dijeron aquí
d dos discursos que ofrecen a quien conozca la verdad ocasión ejemplar para, jugando con palabras, descaminar a sus oyentes. Y de esto echo la culpa, Fedro, a las divinidades de este lugar; pudiera ser también que estos intérpretes de las Musas, que sobre nuestras cabezas cantan, nos hubieran insuflado tal don, que yo, de mí, nada tengo de esta arte de la palabra.

FEDRO. Sea como dices; pero cuando menos explícame qué afirmas.

SÓCRATES. Reléeme el comienzo del discurso de Lisias.

e FEDRO. «Mi caso, bien lo conoces, y has oído además que pienso habernos pasado todo de la más conveniente manera. Y no me juzgo infeliz porque me falte precisamente llegar a ser amante tuyo. Que se arrepienten aun aquellos...».

SÓCRATES. Basta. ¿En qué falta, pues, Lisias?, y, digámoslo, ¿qué compuso sin arte? ¿Es esto?

263 FEDRO. Sí.

SÓCRATES. ¿Y no es para todos manifiesto que sobre ciertos puntos de éstos estamos de acuerdo y disentimos en otros?

FEDRO. Me parece comprender lo que dices; con todo explícalo un poco más claramente.

SÓCRATES. Cuando alguien pronuncia el nombre de hierro o plata, ¿no pensamos todos en la misma cosa?

FEDRO. Absolutamente.

SÓCRATES. Pero y ¿cuándo se pronuncia el de justo o bueno? ¿No va cada uno por las suyas, disintiendo unos de otros y cada uno consigo mismo?

FEDRO. Pues así es en verdad.

b SÓCRATES. Concordamos, pues, en unas cosas y en otras no.

FEDRO. Así es.

SÓCRATES. ¿Y en cuál de los dos casos nos engañamos más fácilmente, y en cuál de ellos tiene mayor poder el arte retórica?

FEDRO. Es claro que en casos de desorientación.

SÓCRATES. Según esto, pues, quien vaya a emprender el arte retórica debe ante todo dividir según reglas tales casos y hacerse con un carácter distintivo de cada uno de los dos eídoses; de aquel en que la plebe va necesariamente desorientada; y de aquel en que no.

c FEDRO. El que tal llegare a poseer, Sócrates, bello eidos por cierto tuviera entendido.

SÓCRATES. Además, es menester, en mi opinión, no pasar por alto sino percibir agudamente respecto del caso particular de que se va a tratar, a cuál de los dos géneros pertenece.

FEDRO. Naturalmente.

SÓCRATES. Pues bien: ¿diremos que el Amor entra en la clase de las cosas sujetas a duda o en la de las que no lo están?

FEDRO. A las sujetas a duda, por cierto. ¿O crees que hubieras podido decir lo que acerca de él acabas de decir «que es perjudicial para amado y amante y, al revés, que por Ventura es el mayor de los bienes»?

d SÓCRATES. ¡Magníficamente dicho! Pero dime, pues yo por el entusiasmo no me acuerdo perfectamente, si al comienzo del discurso definimos a Amor.

FEDRO. Sí, ¡por Júpiter!, y con rigor extremado.

SÓCRATES. ¡Ay!, ¡y cuán superiores en el arte de la palabra son, por lo que dices, las Ninfas, hijas de Aqueloo y de Pan, hijo de Mercurio, respecto de Lisias, hijo de Céfalo!

O no sé lo que me digo, o ¿es que Lisias, ya desde el prin-
cipio de su discurso sobre lo del amor, nos obligó a suponer
que el Amor es un particular ser entre los seres, el que él
e quiso; y, ordenando ya todo respecto precisamente de él, dio
término al resto del discurso? ¿Quieres que una vez más
releamos el comienzo?

FEDRO. Si tal te parece; mas no se encuentra allí lo que buscas.

SÓCRATES. Lee, para que yo lo oiga de él mismo.

FEDRO. «Mi caso, bien lo conoces; y has oído además
que pienso habernos pasado todo de la más conveniente ma-
264 nera. Y no me juzgo infeliz porque me falte precisamente
llegar a ser amante tuyo. Que se arrepienten aun de lo que
bien hicieron aquellos a quienes se les colmó el apetito...».

SÓCRATES. Muy lejos, al parecer, anda de hacer lo que buscamos quien intenta seguir la corriente del razonamiento, no desde su principio sino desde el final, de espaldas y al revés; y comienza por lo que, al terminar, diría el amante al doncel. ¿Dije algo, Fedro, cabeza querida?

b FEDRO. Por cierto, Sócrates; que, en verdad, el razo-
namiento versa sobre lo que de suyo es final.

SÓCRATES. Y, ¿qué de lo restante? ¿No parece haber hecho un revoltijo con todas las razones? ¿O se descubre la necesidad de que lo dicho en segundo lugar tenga que ocupar el segundo y no lo ocupe cualquiera otra cosa de las dichas? A mí, ignorante integral, me pareció que, no sin dignidad, el escritor iba diciendo lo que le venía. Pero tal vez conozcas tú alguna necesidad de orden logográfico por la que dispuso las cosas en esa relación de unas a continuación de otras.

FEDRO. Bondad tuya es eso de juzgarme por suficiente
c y exacto discernidor de sus razones.

SÓCRATES. ¿Convendrás, sin embargo, —así lo pienso— en que todo discurso ha de constituirse a manera de viviente con un cierto cuerpo que sea suyo, de modo que no esté sin pies ni cabeza, sino con partes medias y extremidades, convenientemente escritas y compuestas entre sí y respecto del todo?

FEDRO. Pues, ¿cómo no?

SÓCRATES. Considera, según esto, si el discurso de tu compañero está o no en este caso; y encontrarás que en nada difiere de aquella inscripción grabada según dicen algunos sobre la tumba de Midas el Frigio.

d FEDRO. ¿Cuál es y sobre qué suceso?

SÓCRATES. Es más o menos esta:

«Virgen de bronce soy; sobre el sepulcro de Midas descanso
y mientras navegue el agua y los grandes árboles florezcan
permaneceré aquí sobre tan llorada tumba,
diciendo a los que por ella pasaren:
aquí yace enterrado Midas».

e Nada de la inscripción se altera si se pone un verso cualquiera en primer o en último lugar. Supongo que lo notas.

FEDRO. Te estás burlando de nuestro discurso, Sócrates.

SÓCRATES. Dejémoslo, pues, en paz para que no te enfades, aunque, verdaderamente, abunda en ejemplos que, considerados, nos ayudarían, cuidando naturalmente de no imitarlos más de lo debido. Vengamos a los otros razonamientos, pues, en mi opinión, había en ellos algo digno de consideración para quienes pretenden estudiar la idea de discurso.

265 FEDRO. ¿A qué te refieres?

SÓCRATES. A que eran contrarios, pues decía uno de ellos que era preciso hacer de sí don para el amante; y el otro, que no.

FEDRO. Y, ¡cuán virilmente lo dijeron!

SÓCRATES. Creí que ibas a decir la palabra verdadera: «cuán alocamente», pues esta era la que buscaba, ya que afirmamos ser el amor una cierta locura. ¿Es así?

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. Ahora bien: hay dos eídoses de locura: una que proviene de enfermedades humanas; otra, producida por un trastrueque divino de nuestros comportamientos habituales.

b FEDRO. Absolutamente cierto.

SÓCRATES. Y dividimos la locura divina en cuatro partes, adscritas a cuatro dioses, atribuyendo a Apolo la ins-

piración adivinadora, a Baco la iniciadora en misterios, la poética a las Musas, la cuarta a Venus y a Amor, proclamando por fin la supremacía de la locura amorosa. Pero no sé cómo, mientras describíamos figuradamente la pasión amorosa, —tocando tal vez alguna verdad, pasando otras cosas por alto, c haciendo una no del todo sospechosa mezcla de razones— juega jugando compusimos en mesuradas y reverentes razones un himno mítico a tu dueño y mío, Fedro; a Amor, guardián de muchachos bellos.

FEDRO. Y por mi palabra que no fue desagradable de oír.

SÓCRATES. Tomemos este punto: cómo se las arregló el discurso para pasar de reprensión a elogio.

FEDRO. ¿En qué sentido lo dices?

SÓCRATES. Me parece que, en conjunto y en realidad de verdad, todo fue un juego; pero en algunas de las cosas que al azar se dijeron jugamos con dos eídoses que, si se d pudieran captar con arte, no fuera por cierto desagradecida faena.

FEDRO. ¿Cuáles?

SÓCRATES. Abarcando en una mirada lo múltiplemente disperso conducirlo a una idea para que, quien haya de definir cada cosa en particular, ponga en claro qué es lo que en rigor pretende enseñar.

No otra cosa se hizo ahora acerca de Amor; se definió, bien o mal, qué es, y por tal medio el discurso halló para decir bellas y consigo mismas concordes palabras.

FEDRO. Y, ¿cuál, Sócrates, es el otro eidos de que hablabas?

e SÓCRATES. El poder inverso: dividir según eídoses, según naturales articulaciones, sin ponerse a descuartizar parte alguna a la usanza de mal cocinero. Más bien, como los dos discursos presentes que tomaron la demencia cual uno y co-
266 mún eidos. Y así como de un cuerpo nacen dobles y homónimos miembros, designados como siniestro y derecho, de semejante manera los dos discursos dichos han considerado la locura mental cual si naciera en nosotros de un solo eidos. Mas uno de ellos lo ha cortado por la parte izquierda y vuél-

tolo a cortar, y no ha cejado hasta que, encontrando en estas partes un cierto amor siniestro, dióle, y en justicia, nombre de oprobio; mientras que el otro discurso, llevándonos hacia la parte derecha de la locura, descubrió en ella, a pesar de la igualdad de nombre con la primera, un cierto amor divino
b y, en descubriéndolo, alabó en él la causa de nuestros mayores bienes.

FEDRO. Dices la verdad de la verdad.

SÓCRATES. Por mi palabra, Fedro, que estoy enamorado de tales divisiones y reconducciones que le hacen a uno capaz de hablar y de pensar. Además: si descubro en alguien aptitud para mirar hacia unidad y capacidad natural para dar una mirada a la pluralidad, lo persigo y *«sigo sus huellas cual si fuesen las de un dios»*. Y a los que tal puedan hacerles doy por ahora, dios sabe si es o no denominación correcta, el nombre de "dialécticos". Pero dime tú ahora, ¿cómo se ha
c de llamar a los que de ti y de Lisias aprenden tales cosas?, o ¿no es ésta aquella arte de palabras por cuya virtud Trasímaco y los demás llegaron a ser sabios en hablar, y hacer tales a quienes se decidan a ofrecerles dones como a reyes?

FEDRO. Varones reales son, mas no entendidos en lo que preguntas. Con todo me parece que das su nombre correcto a este eidos al llamarlo "dialéctico"; pero lo Retórico se nos escapa todavía, me parece.

d SÓCRATES. ¿Qué dices? ¿Puede darse algo bello que, aun privado de eso, lo acoja el arte? No desdeñemos tú y yo decir qué queda para la retórica.

FEDRO. Grandísimo número de cosas, Sócrates; las de los libros que sobre el arte retórica se han escrito.

SÓCRATES. Bellamente me lo recordaste. La primera, creo, es el proemio, o cómo se debe hablar al comienzo del discurso. ¿A tales cosas llamas —¿no es así?— refinamientos del arte?

e FEDRO. Sí.

SÓCRATES. La segunda es la narración con los testimonios en su favor; la tercera, indicios probatorios; la cuarta, verosímiles conjeturas. Y creo que, además de la prueba de creer, habla de otra prueba suplementaria el varón de Bizancio, óptimo ilusionista de la palabra.

FEDRO. ¿Te refieres al hábil Teodoro?

267 SÓCRATES. Pues claro; y me refiero a la refutación y a la refutación suplementaria, que deben hacerse en acusaciones y defensas. Y, ¿no traeremos a colación al bellísimo Eveno de Paros, inventor primero de la insinuación y del elogio indirecto?, y aun algunos dicen que compuso en versos, en gracia de la memoria, reproches por indirectas, porque es varón sabio. Y, ¿dejaremos dormir en paz a Tisias y a Gorgias quienes descubrieron ser verosimilitud más veneranda que verdad, que hacen por virtud de la palabra parecer lo
b pequeño grande y lo grande pequeño, bajo forma arcaica lo nuevo y lo contrario bajo nueva, y que encontraron para cualquiera asunto concisión de palabras lo mismo que indefinida "amplificación"? Oyéndome Pródico en cierta ocasión tales cosas se rió y me dijo que sólo él había encontrado lo que al arte del discurso concierne; que no deben ser los discursos ni largos ni cortos, sino mesurados.

FEDRO. Sapientísimamente dicho, ¡oh Pródico!

SÓCRATES. Y, ¿no hablaremos de Hipias? Porque presumo que el extranjero de Elis unirá su voto al nuestro en favor de Pródico.

FEDRO. ¿Cómo no?

SÓCRATES. En cuanto a Polo, ¿cómo no hablar de sus
c *«Museos de palabras»*, tales como reduplicación, estilo sentencioso y figurado, y aquellos vocablos que Lycimnio le regaló para composición de *«Belleza de lenguaje»*?

FEDRO. Pero, Sócrates, ¿no pertenecen tales cosas a Protágoras.

SÓCRATES. Sí, muchacho, son de él la corrección de palabra y otras cosas muchas y bellas. Los discursos largos en lamentos acerca de vejez y pobreza son, a mi parecer, dominios artísticos del potente calcedonio, varón descomunal, como él mismo lo dice, para enfurecer muchedumbres y aplacar con
d su canto a las enfurecidas, poderosísimo por igual para difundir y disipar calumnias.

En cuanto al final de los discursos parece que todos opinan lo mismo, llámenlo unos resumen y otros con otro nombre.

FEDRO. ¿Te refieres a la recapitulación: detallado y final recordatorio de lo que se ha dicho a los oyentes?

SÓCRATES. De ello hablo. Y si tú tienes alguna otra cosa que decir acerca del arte de los discursos...

FEDRO. Pequeñas, y no nada dignas de decirse.

268 SÓCRATES. Dejemos las pequeñas. Veamos, por el contrario, bajo mayor luz, cuándo y qué virtud artística poseen las otras.

FEDRO. Y bien poderosa, Sócrates, sobre todo en las asambleas populares.

SÓCRATES. La tienen en efecto; con todo, Fedro daimoníaco, mira si no te parece a ti como a mí que la trama está un poco suelta.

FEDRO. Muéstrame cómo.

SÓCRATES. Dime: si alguien, acercándose a tu colega
Erixímaco o a su padre Acumeno, les dijera: «sé adminis-
trar a los cuerpos lo conveniente para calentarlos y, si quiero,
para enfriarlos también, y, si me parece, hacerles vomitar o,
b si al revés me place, desaguarse inferiormente y otras tales
cosas innumerables. Y, por saberlas, me tengo por médico
y aun puedo hacer que otro lo sea, dándole esta mi ciencia»,
¿qué crees tú le dijeran oyéndole hablar así?

FEDRO. ¿Qué otra cosa sino preguntarle si conoce además a quiénes, cuándo y hasta dónde hay que hacer cada una de tales cosas?

SÓCRATES. Y si replicase: «no hace falta alguna, por-
que juzgo que quien de mi haya aprendido aquellas será capaz
c de hacer las que entran en tu pregunta».

FEDRO. Dirían, creo, que tal hombre está loco; puesto que con alguna lectura libresca o casual trato con medicamentos se tiene por médico, sin saber en verdad ni palabra de esta arte.

SÓCRATES. Pues, ¿qué? y, ¿si alguien acercándose a Sófo-
cles y a Eurípides, les dijera que sabe componer sobre asuntos
pequeños luengas parrafadas, y pequeñas sobre bien grandes,
d y, a voluntad, compasivas y sus contrarias terroríficas, ame-
nazadoras... y cosas por el estilo y creyera que, enseñando
tales cosas, transmite el don poético de tragedia?

FEDRO. También éstos, Sócrates, se reirían de quien creyera que la tragedia no es sino composición de esos elementos, conveniente para sus mutuas relaciones y acomodada al todo.

SÓCRATES. Pienso, no obstante, que no lo insultarían
agriamente; lo tratarían más bien cual músico que se encontrara
con un varón, convencido de saber armonía porque
sabe cómo hacer dar a una cuerda su sonido más grave y el
más agudo, que no le diría ásperamente: «¡desgraciado, mala
e sangre!», sino que le hablaría, músico como es, más dulcemente,
así: «es preciso, Excelencia, saber tales cosas si se
ha de llegar a armonizador; no obstante, aun poseyendo esa
tu habilidad, se podrá no saber nada de armonía. Tú sabes
nada más los convenientes preliminares, necesarios para la
armonía, mas no los conocimientos armónicos mismos».

FEDRO. Correctísimamente.

269 SÓCRATES. Y parecida respuesta daría Sófocles a quien, ante él y Eurípides, se vanagloriara de lo mismo: «sabe lo preliminar a la tragedia, no lo trágico mismo»; y en su caso diría Acumeno: «sabe lo previo a la medicina; no la medicina misma».

FEDRO. Enteramente.

SÓCRATES. Y, ¿qué pensamos dijeran Adrasto el melí-
fluo, y Pericles, si nos oyesen hablar de artificios tan extrema-
damente bellos cual los descritos: estilo conciso, estilo figurado
y todo lo demás que dijimos haber de examinarse a plena
luz?, ¿contestarían ásperamente, como por rudeza hemos he-
b cho tú y yo, con descomedidas palabras, a los que, por escrito
u oralmente, hubiesen dado tales cosas por arte retórica?;
por ser más sabios que nosotros, ¿no nos dirían con un gol-
pecito?: «Fedro y Sócrates, no hay que tomárselo a mal, sino
comprender que quienes no sepan qué sea proceder dialécti-
camente no pueden saber definir "qué sea" lo retórico; y por
tal causa se creyeron haber inventado la retórica, cuando sólo
tenían en la mano los conocimientos preliminares y necesarios
c para tal arte, y, enseñando tales cosas a los demás, pensaron
haberles enseñado a perfección la retórica. En cuanto a hablar
persuasivamente de ellas y ensamblarlas en un todo, ¡menuda
faena!, se las habrán de arreglar por sí mismos sus discípulos
cuando hablen».

FEDRO. Pues probablemente, Sócrates, tal sea el arte que en sus enseñanzas y escritos dan estos varones por retórica, y me parece que han sido tus palabras verdaderas. Pero en tal caso: ¿cómo y de dónde será hacedero procurarse una
d arte que, en realidad de verdad, sea retórica y persuasiva?

SÓCRATES. Eso de poder hacerse, Fedro, perfecto púgil en palabras, probablemente y hasta tal vez necesariamente se consiga como en los demás: si de natural te viene ser orador, llegarás a orador elocuente sobreañadiendo ciencia y cuidadoso estudio; si cualquiera de estas cosas te faltare, por su falta quedarás en imperfecto. Mas para lo que el orador ha de tener de arte no me parece método el que siguen Lisias y Trasímaco.

FEDRO. ¿Cuál, pues?

e SÓCRATES. Probablemente, óptimo de Fedro, nadie llegó a ser más perfecto orador que Pericles.

FEDRO. ¿Cómo así?

SÓCRATES. Todas las grandes artes exigen, además de
270 una cierta facilidad, naturaleza de elevadas miras, que de aquí parece venirles esa su alteza y cumplida eficacia. Todo lo cual poseyó Pericles, sin contar su buen natural, porque, coincidiendo con un hombre como Anaxágoras, llenose a rebosar de altos pensamientos, llegando a la naturaleza de la Inteligencia y de la no-inteligencia, asuntos a los que dedicó Anaxágoras largas razones, y de las cuales sacó Pericles gran partido para el arte de la palabra.

FEDRO. ¿En qué sentido lo dices?

b SÓCRATES. Uno y el mismo es el procedimiento del arte médica y de la retórica.

FEDRO. ¿Cómo así?

SÓCRATES. En ambas hay que analizar una naturaleza: en una de ellas, la del cuerpo; en otra, la del alma, si, en vez de rutina y experiencia, se pretende, administrando según arte al primero medicinas y alimentos, infundirle salud y robustez, y a la otra, con razonamientos y arreglado régimen de vida, darle la confianza y virtud deseadas.

FEDRO. Probablemente es así, Sócrates.

c SÓCRATES. ¿Crees, pues, ser posible pensar acerca de
la naturaleza del alma algo digno de ser dicho, sin conocer
la naturaleza de Todo?

FEDRO. Si se ha de dar fe a Hipócrates, el Asclepiádeo, ni tan sólo acerca del cuerpo se puede pensar así, sin emplear este método.

SÓCRATES. Y lo dices bellamente, compañero. No obstante es necesario, además de Hipócrates, poner a prueba la razón, y ver si concuerdan él y ella.

FEDRO. Asiento.

SÓCRATES. Considera, pues, qué es lo que acerca de
la naturaleza dicen Hipócrates, y la verdadera razón. Acerca
d de una naturaleza cualquiera hay que discurrir así: primero,
¿es simple o polieidético aquello en lo que querríamos llegar
a "técnicos", capaces de hacer tales a otros? Considerar después, caso de ser simple, su virtud: para qué le nació; si la tiene para obrar o para padecer algo de alguien. Mas si es polieidética, una vez hecha la enumeración, considerar respecto de cada una lo que se miró en el caso de una sola; para qué se hizo: ¿para obrar algo o para padecer algo de alguien?

FEDRO. Así parece, Sócrates.

SÓCRATES. Cualquiera otra manera de proceder se ase-
e mejará a pasos de ciego, mientras que no se podrá comparar
ni con ciego ni con sordo quien según arte proceda en cualquier asunto. Por el contrario: quien enseñe a hablar según arte hará ver con exactitud, evidentemente, la esencia de la naturaleza de la cosa a la que dirigen los discursos. Tal cosa no será otra que el alma.

FEDRO. De seguro.

271 SÓCRATES. Según esto, pues, será la meta de todos sus
esfuerzos intentar producir persuasión en el alma. ¿Es así?

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. Es claro, de consiguiente, que Trasímaco y cualquier otro que se dé a enseñar en serio arte retórica, comenzará por describir con toda exactitud y hacer ver respecto del alma si es de natural una y homogénea o si, a la manera de cuerpo, es polieidética; y a esto llamamos poner de manifiesto una naturaleza.

FEDRO. Enteramente de acuerdo.

SÓCRATES. Y sea lo segundo: cuál es su natural acción y sobre qué; cuál su natural pasividad y bajo quién.

FEDRO. De seguro.

b SÓCRATES. Tercero: ordenados ya los géneros de discursos y de almas, y las afecciones propias de ellos, hará recuento de las causas, y adaptará cada clase de discurso a cada tipo de alma, mostrando por qué causa una alma por ser tal asiente de necesidad a tales discursos, y tal otra disiente.

FEDRO. Bellísimo fuera, a mi parecer, de ser así.

SÓCRATES. No se encontrará por cierto jamás, querido, otra manera de hablar o escribir según arte exposición o dis-
c curso acerca de este u otro punto cualquiera. Empero, los escritores de hoy, de quienes has oído hablar, trampean y juegan al escondite con las artes de la palabra, a pesar de que conocen a maravilla lo concerniente al alma. Hasta que no escriban, pues, y hablen de la manera debida no creeremos que escriban según arte.

FEDRO. ¿Y cuál es esa manera?

SÓCRATES. No es cosa fácil explicarlo con palabras justas; con todo quiero hablar de cómo se debe escribir, si se pretende, en la medida de lo posible, hacerlo según arte.

FEDRO. Habla, pues.

SÓCRATES. Puesto que la virtud del discurso consiste
d en ser psicagogía, quien intentare llegar a orador deberá saber por necesidad cuántos eídoses de alma hay; que son tántos o cuántos, tales o cuales; de lo que proviene el que los hombres sean unos así y otros asá. Y una vez dilucidado este punto, viene el de los discursos: son de tantos o cuantos eídoses y cada eidos es tal o cual. A tales hombres se los persuade fácilmente de tales cosas con tales discursos, y esto por tal causa precisamente. Tales otros, por el contrario, no se dejarán fácilmente persuadir por esas mismas razones. Así que es preciso, una vez entendido suficientemente este punto, poder, hasta con los sentidos, seguir después su rastro, observando
e cómo se realiza y obra en la práctica; en caso contrario no llegará a saber más de lo que oyó durante los cursos. Mas cuando se sienta ya capaz de decir qué cosas persuaden a

quién, y llegado el caso, pueda, por una especie de sentimiento inmediato, decirse en verdad a sí mismo: «éste es, y
272 ésta es aquella naturaleza sobre la que en otro tiempo versaron los discursos; ahora te está presente en su realidad; es el momento de aplicarle aquellas razones para persuadirla de esto u estotro», quien posea todo esto y conozca además el tiempo de hablar y el de abstenerse de hacerlo, y discierna la oportunidad de un discurso *conciso, de pésame, vehemente,* y de todos los eídoses de discursos que haya aprendido, habrá llevado esta arte a perfección y belleza extremadas; hasta entonces, no. Mas si al hablar, enseñar o escribir le faltare algo de esto, ya no podrá uno decir que habla según arte,
b que vencerá quien no se dejare persuadir.

«Pues bien, Fedro y Sócrates», dirá tal vez nuestro escritor: «¿os parece así o se habrá de explicar de otra manera la llamada arte de la palabra?»

FEDRO. Imposible, Sócrates, que haya otra, aunque la tarea no parece por cierto pequeña.

SÓCRATES. Dices la verdad. Y por esto hay que volver de arriba a abajo todos estos razonamientos, y examinar
c si, por ventura, aparece por alguna parte camino más breve y llevadero para esta arte, a fin de no seguir en vano uno largo y difícil cuando es posible corto y suave. Y si tienes modo de ayudarme, puesto que has oído a Lisias y a otros, haz un esfuerzo para recordármelo y decírmelo.

FEDRO. Si nada más consistiera en esforzarme, pudiera hacerlo; mas no me es posible así sin más y ahora.

SÓCRATES. ¿Quieres, pues, que te diga yo lo que acerca de este punto tenga oído de otros?

FEDRO. Ciertamente.

SÓCRATES. Se dice, Fedro, que «es de justicia dejar hablar al lobo».

d FEDRO. Hazlo, pues.

SÓCRATES. Dicen que no es menester tomarse tan solemnemente las cosas ni remontarse tan alto con vueltas y más vueltas; porque, como dijimos al comienzo de estas razones, a quien vaya para cumplido orador no le hace falta en manera alguna poseer la verdad ni para tratar de asuntos justos o buenos, ni con los hombres tampoco, que son lo que

naturaleza o educación los hicieron. Ni en los tribunales mismos se preocupa nadie en lo más mínimo de verdad, sino
e de lo convincente; y lo convincente es lo verosímil y a ello debe atender quien según arte se proponga hablar. A veces no precisa ni tan sólo relatar los hechos, si pasaron de inverosímil manera; basta con lo verosímil tanto para la acusación como para la defensa. Persiga, pues, el orador de todas manera lo verosímil, despida con buenas palabras lo verda-
273 dero, porque si tal hace a lo largo de todo el discurso le proporcionará arte cumplido.

FEDRO. Acabas de referir, Sócrates, las razones mismas de quienes se las dan de "técnicos" en el arte de la palabra. Recuerdo que antes tocamos brevemente este punto que parece ser de grande importancia para quienes a tales asuntos se dediquen.

SÓCRATES. Pero, por cierto, tú que has recorrido paso a paso y cuidadosamente a Tisias, haz que nos diga si lo
b verosímil le parece ser otra cosa que la opinión de la plebe.

FEDRO. ¿Qué otra pudiera ser?

SÓCRATES. Por cierto que, en virtud de este invento sabio y técnico a la vez, escribió: "si un hombre débil y viril se ha metido con otro fuerte, mas cobarde, quitándole el manto u otra cosa, y por esto lo llevaren ante tribunal, ni uno ni otro deberán decir la verdad. El cobarde no irá a decir que se metió con él a solas el viril, mientras que éste insistirá en su réplica en que estaban solos, y empleará sobre todo
c esta razón: «¿cómo siendo el que soy pude emprendérmelas con éste, siendo el que es?»". Pero el cobarde no irá a declarar su cobardía; y así, cuantas mentiras aporte, otros tantos argumentos regalaría a su contrincante.

En los demás asuntos no otra es la manera de hablar según arte. ¿No es así, Fedro?

FEDRO. Ciertamente.

SÓCRATES. ¡Ah! Parece como si Tisias hubiera descubierto una arte tremendamente oculta; haya sido él u otro, y venido su nombre de donde sea. Mas, compañero, ¿respondereremos o no a Tisias?...

d FEDRO. ¿Qué?

SÓCRATES... "Que, ¡oh Tisias!, antes de que vinieras estábamos casualmente diciendo que esa tal verosimilitud

ΦΑΙΔΡΟΣ 274b

ΦΑΙ. Τί μήν;

ΣΩ. ...τὸ δ' εὐπρεπείας δὴ γραφῆς πέρι καὶ ἀπρεπείας πῇ γιγνόμενον καλῶς ἂν ἔχοι καὶ ὅπῃ ἀπρεπῶς, λοιπόν. Ἦ γάρ;

ΦΑΙ. Ναί.

ΣΩ. Οἶσθ' οὖν ὅπῃ μάλιστα θεῷ χαριεῖ, λόγων πέρι πράττων ἢ λέγων;

ΦΑΙ. Οὐδαμῶς· σὺ δέ;

ΣΩ. Ἀκοήν γε ἔχω λέγειν τῶν προτέρων. Τὸ δ' ἀληθὲς c αὐτοὶ ἴσασιν· εἰ δὲ τοῦτο εὕροιμεν αὐτοί, ἆρά γ' ἂν ἔθ' ἡμῖν μέλοι τι τῶν ἀνθρωπίνων δοξασμάτων;

ΦΑΙ. Γελοῖον ἤρου· ἀλλ' ἃ φῄς ἀκηκοέναι λέγε.

ΣΩ. Ἤκουσα τοίνυν περὶ Ναύκρατιν τῆς Αἰγύπτου γενέσθαι τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν, οὗ καὶ τὸ ὄρνεον τὸ ἱερὸν ὃ δὴ καλοῦσιν Ἶβιν, αὐτῷ δὲ ὄνομα τῷ δαίμονι εἶναι Θεύθ· τοῦτον δὴ πρῶτον ἀριθμόν τε καὶ λογισμὸν εὑρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ d κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα. Βασιλέως δ' αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου ὅλης Θαμοῦ περὶ τὴν μεγάλην πόλιν τοῦ ἄνω τόπου, ἣν οἱ Ἕλληνες Αἰγυπτίας Θήβας καλοῦσι καὶ τὸν θεὸν Ἄμμωνα, παρὰ τοῦτον ἐλθὼν ὁ Θεὺθ τὰς τέχνας ἐπέδειξεν καὶ ἔφη δεῖν διαδοθῆναι τοῖς ἄλλοις Αἰγυπτίοις.

b 6 δὴ (et Hermi.[1])... ἀπρεπείας : om. Stob. || 7 πῇ : ὅπῃ Schaefer Schanz Vollgr. || 10 ὅπῃ : ὅποι Stob.[a] || θεῷ Stob. : θεῶν codd. τοῖς θεοῖς Hermi. θεοῖς Vollgr. || χαριεῖ (et Stob.): -ιῇ Burnet || 12 σύ : σοι Stob. || c 2 τοῦτο (et Stob.) : ταῦθ' Hermi.[1] || αὐτοί, (et Stob.) : αὖθις ci. Vollgr. || ἆρα : ἄρα TW Stob.[m] ἄρα B || 3 μέλοι (et Stob.): μέλλ. TW μέλει Hermi. || 5 Ναύκρατιν (et Stob. Hermi.[1]) : Ναυκράτην B || 6 τὸ alt. (et Hermi.[1]): om. Stob. Hermi.[a] et, exc. Vollgr., omnes || 7 δὴ (reuera BT) (et Stob.) || d 1 πεττείας ... κυβείας (et Stob.): -αν ... -αν Hermi. || 2 δ' (et Stob.) : δὲ Hermi.[1] || 4 τόπου (et Stob.) : νόμου ci. Naber || ἣν Vindob. 109 : ὃν codd. Stob. || καὶ (et Stob.) : κ. αὐτὸν Badham || 5 θεόν (et Stob.) : Θαμοῦν auct. Postgate Vollgr. || Ἄμμωνα : ἄμω. W sed ἄμμ. 275 c 9 || τοῦτον (et Stob.) : τούτων B || 6 ἐπέδειξεν B reuera (et Hermi.[1]) : -ξε W Stob.

se engendraba en la mayoría por semejanzas con la verdad; en cuanto a las semejanzas dijimos largamente poco ha que quien conoce-de-idea la verdad sabe siempre encontrarlas bellísimamente. Si, pues, tienes alguna otra palabra que decir acerca de esta arte, la escucharemos; si no, asentiremos a lo que se acaba de explicar: que quien no sepa contar y discernir las naturalezas de los futuros oyentes ni dividir los
e seres según eídoses y no sea tampoco capaz de abarcar cada
cosa según unidad y con una idea, jamás llegará a «técnico» en razones y palabras, en cuanto le es posible al hombre. Posesión es ésta que sin mucho ejercicio no se alcanza, y es preciso que el varón prudente tome sobre sí este trabajo no para hablar y tratar con hombres, sino para poder decir cosas gratas y hacer, a la medida de sus fuerzas, obras del todo agradables a los dioses.

Así que, ¡oh Tisias!, nuestros mayores sabios afirman que hombre cuerdo no se preocupará de agradar a consier-
274 vos, a no ser por apéndice, sino a señores buenos y de buenas
cualidades. De manera que si la vuelta es larga, no te admires, que por las grandes cosas hay que dar muchas vueltas, al revés de lo que tú crees. Y afirma nuestro razonamiento que, si uno se lo propone, aun las grandes cosas por las vueltas resultan acrecibles en belleza.

FEDRO. Bellísimamente dicho, Sócrates, a mi parecer, si es que hay alguien que de ello sea capaz.

SÓCRATES. Pero, en fin, tómese por empresa de sus
b manos lo bello, y pásele a uno en este punto lo que le pasare.

FEDRO. Enteramente de acuerdo.

SÓCRATES. Y baste con esto acerca del arte de la palabra y de la que no lo es.

FEDRO. Bien.

SÓCRATES. Falta, con todo, tratar de la propiedad e impropiedad en los escritos, de qué manera se habrían bellamente, y de los modos de impropiedad. ¿Es así?

FEDRO. Sí.

SÓCRATES. ¿Sabes, pues, el modo de que, al ocuparse o hablar acerca de discursos, se agrade máximamente a dios?

FEDRO. No, en absoluto, ¿y tú?

c Sócrates. Por cierto que hay en este punto leyenda
de nuestros antepasados; ellos sabrían lo que haya de verdad.
Mas si nosotros mismos encontráramos la verdad, ¿tendríamos
que preocuparnos ya de opiniones humanas?

Fedro. ¡Donosa pregunta! Mas di lo que afirmas haber oído.

Sócrates. He oído, pues, que hubo en Naúcratis de
Egipto un Dios, de los antiguos allí; cuya ave sagrada recibió
el nombre de Ibis; y este daimonio, el de Teut: Primer inven-
tor del número y del cálculo, de la geometría y de la astro-
d nomía, del ajedrez y los dados, y lo que es más, de la escritura.

Reinaba a la sazón sobre Egipto entero Thamos, desde
aquella gran ciudad del Egipto superior que los griegos lla-
man Tebas de Egipto; y a su Dios, Ammón. Viniendo, pues,
a él Teut le mostró sus artes, y le dijo ser menester comuni-
carles a los demás egipcios. Preguntóle el otro cuál era la
utilidad propia de cada una; y, habiéndola explicado, según
e que le pareció bellamente o no bellamente dicho, censuró
o alabó.

Muchas fueron las cosas, como se cuenta, que sobre cada una de las artes en pro y en contra Thamos y Teut se dijeron.

Largo fuera referirlas.

Mas cuando se llegó a la escritura, dijo Teut: «He aquí,
¡oh Rey!, una enseñanza que hará a los egipcios más sabios
y memoriosos, que con ella se inventó el remedio para me-
moria y sabiduría». Quien a su vez contestó: «¡Oh artífice
de artífices!, Teut; uno es el capacitado para dar a luz las
cosas de arte; otro, el apto para juzgar del Lote de daño o
provecho que reportarán quienes las emplearen. Y en este
275 caso tú, padre de la escritura, le has atribuido por benevo-
lencia lo contrario de sus efectos, porque la escritura produ-
cirá el olvido precisamente en las almas de los que la apren-
dieren por descuidar la memoria, ya que, confiados en lo
escrito, desde afuera y por extrañas improntas, y no desde
dentro y de sí mismos, les vendrá la reminiscencia. Inventaste,
pues, no remedio para la memoria sino para la des-me-
morialina.

»En cuanto a sabiduría, proporcionarás a los discípulos su apariencia, no su realidad de verdad, porque te resultarán resabidos, no instruidos; parecerán grandes conocedores, sien-

do en realidad ignorantes de casi todo, y además insopor-
b tables en el trato, pues resultarán sabios aparentes en vez de sabios reales».

FEDRO. ¡Con qué facilidad, Sócrates, compones relatos egipcios y de donde quieres!

SÓCRATES. Querido, otros afirmaron que en el santuario de Júpiter de Dodona salieron de un roble las primeras palabras adivinatorias. Y a estas gentes, por no ser como vosotros los jóvenes, sabias, les bastaba en su simplicidad escuchar lo que decían robles y piedras, con sólo que dijeran
c verdad. Para ti, por el contrario, hay tal vez que distinguir quién lo dice y de dónde es, porque no miras solamente si las cosas son así o asá.

FEDRO. Pegas bien; y me parece que, sobre la escritura, las cosas son como el Tebano las dijo.

SÓCRATES. Por tanto quien piense haber dejado tras sí en la escritura un arte y quien, a su vez, lo reciba cual si de las letras hubiere de sacar algo en claro y en sólido, extremara su simplicidad y desconocería en su realidad de verdad al oráculo de Ammón si cree que palabras escritas valen
d para mucho más que para rememorar lo escrito a quien ya lo conoce-en-idea.

FEDRO. Exactísimamente.

SÓCRATES. Terrible cosa, Fedro, es esa semejanza tan verdadera que se da entre escritura y pintura; que las creaturas de ésta preséntanse cual cosas vivas, mas si se les pregunta algo se callan con grande y venerando silencio. Lo mismo hacen las palabras escritas: creyeras que entienden lo que dicen; mas si, con intención de aprender, les preguntas algo de lo que dicen, indican por signos una y la misma cosa
e siempre. Y una vez escrita, toda palabra rueda en todas direcciones, hacia los entendidos exactamente lo mismo que hacia los que en nada se interesan por ella, y no sabe a quiénes debe decirse y a quiénes no. Si se la trae a despropósito, si contra justicia se la calumnia, necesita siempre de paterno socorro, porque ella de sí no puede ni defenderse ni ayudarse.

FEDRO. También esto lo dijiste correctísimamente.

276 SÓCRATES. Y, ¿qué en cuanto estotro?: ¿consideramos cómo se engendra otro discurso, genuino hermano del pri-

mero, y de qué manera llegará a hacerse mejor y más poderoso que él?

FEDRO. ¿De qué discurso hablas y cómo dices se engendra?

SÓCRATES. Del que se escribe con ciencia en el alma del aprendiz, poderoso a defenderse a sí mismo, sabedor de a quiénes debe hablar y callar.

FEDRO. ¿Hablas de la palabra de conocedor-con-idea, palabra viviente y animada, de la que la palabra escrita dijérase con justicia no ser sino eídolo?

b SÓCRATES. Así es del todo. Pero dime: un labrador inteligente, cuidadoso de las semillas y con voluntad de que lleven frutos, al sembrarlas durante el verano en algunos jardincillos de Adonis, ¿se alegrará en serio de ver cómo en ocho días se ponen bellos? O de hacerlo, ¿no será por juego y en gracia de la fiesta? Que si lo toma en serio, utilizará el arte agrícola, sembrará en terreno apropiado y se dará por satisfecho si la sementera llega a sazón en ocho meses.

c FEDRO. Así es, Sócrates, que en un caso lo tomará en serio, y en otro de otra manera: de la que dices.

SÓCRATES. Mas del sabio en cosas justas, bellas y buenas, ¿habremos de decir que tiene para sus propias semillas menos inteligencia que el labrador?

FEDRO. En manera alguna.

SÓCRATES. No irá, pues, en serio a «escribirlas con agua» negra, sembrando mediante la pluma con discursos, impotentes para ayudarse a sí mismos con razones, impotentes por igual para enseñar suficientemente la verdad.

FEDRO. No es verosímil, por cierto.

d SÓCRATES. No lo es, en efecto. Al contrario, por juego sembrará y escribirá esos jardincillos de letras, —tal me parece; mas, en caso de escribirlos, atesorará para sí en ellos memorialines para cuando le llegue la desmemoriada vejez y para cuantos sigan sus mismas huellas; se deleitará viendo sus delicados brotes; y mientras otros echarán mano a otras niñerías, buscando su refrigerio en banquetes y en otras cosas hermanas de ellos, me parece que aquél pasará su tiempo divirtiéndose en vez de con aquéllas con estotras cosas que digo.

e FEDRO. De bien bella diversión hablas, Sócrates, en parangón con las otras: de la que quien puede divertirse con palabras, componiendo mitos acerca de la justicia y demás cosas de que tú hablas.

SÓCRATES. Pues así es, en efecto, Fedro querido. Mas los esfuerzos en este punto resultan más bellos cuando, sirviéndose del arte dialéctico y tomando alma apropiada, se plantan y siembran con ciencia palabras tales que se basten para ayudarse a "sí mismas" y a su sembrador, y no sean
277 estériles sino fecundas en otras semillas con que otras palabras, nacidas en naturales diversos, sean a su vez capaces de reproducir "lo mismo", inmortalmente y para siempre, haciendo a quien las poseyere feliz lo más que le es posible al hombre.

FEDRO. Muy más bellamente dicho.

SÓCRATES. Pues, ahora, convencidos en estos puntos, podemos, Fedro, decidir aquellos otros.

FEDRO. ¿Cuáles?

SÓCRATES. Aquellos que, por quererlos ver-con-ideas, nos llevaron a éste: que pusimos en tela de juicio aquel reproche contra Lisias acerca de la escritura de los discursos y sobre los discursos mismos, cuáles se escribirían según arte
b o sin arte. Este punto de «según arte o sin arte» me parece haber sido convenientemente declarado.

FEDRO. Así me lo parece también. Recuérdamelo con todo una vez más.

SÓCRATES. Hasta que se vea-con-ideas la verdad de cada cosa sobre que se habla o escribe, y resulte uno capaz de definir toda cosa por sí misma y, una vez definida, sepa dividirla de nuevo según eidos hasta llegar a lo indivisible y discerniendo parecidamente la naturaleza del alma, encuentre para cada naturaleza su eidos apropiado, disponga y adorne
c su discurso de manera que a alma compleja dé complejos y omniarmonizados discursos, y sencillos a la sencilla, entonces y no antes llegará a dominar al arte en lo que según su naturaleza se puede manejar el linaje de las palabras, no en lo que vale para enseñar ni en lo que sirve para persuadir, —cosa que todo el discurso precedente nos descubrió.

FEDRO. Así, en efecto, pareció.

d SÓCRATES. Y, ¿qué acerca de si será bello o feo decir o escribir un discurso y en qué sentido, una vez hecho, resultará o no reprochable? ¿No pusieron en claro las cosas que poco ha se dijeron...?

FEDRO. ¿Qué?

SÓCRATES. Que si Lisias u otro cualquiera hubiera escrito alguna vez o hubiese de escribir en privado o en público como legislador un documento político o, por escribirlo, creyera encerrarse en él virtud y claridad grandes, sería en este caso baldón para el escritor, se lo diga alguno o no; porque ignorar, despierto o dormido, lo concerniente a justicia e
e injusticia, bueno y malo no puede en verdad pasar sin grandísima reprensión, aunque plebe entera lo alabe.

FEDRO. No, en efecto.

SÓCRATES. Mas en cuanto a aquel que en la palabra escrita sobre cualquier asunto creyera entrar por necesidad una buena parte de juego y que no hay razonamiento, en métrica o sin métrica, digno del gran esfuerzo de escribirlo o decirlo, —cual lo dijeron los recitadores de rapsodias para persuadir sin discernimiento ni instrucción— y que los mejores discursos escritos sólo valen en realidad-de-verdad cual
278 memorialines para los que ya lo saben-con-ideas; creyera, no obstante, que en los discursos educativos y en los dichos con el fin de enseñar lo justo, bello y bueno, si en realidad se los escribe en el alma, en ellos solos hay evidencia, perfección y valioso esfuerzo, y creyera que tales discursos deben ser llamados con su nombre, cual hijos legítimos, —y llamar primogénito al que, por ser invento suyo, esté siendo en él; y segundones, a los engendros del primero; y hermanos, a
b los que se engendraron debidamente en otras almas de otros— y que despida cortésmente a los demás, este tal varón, Fedro, está a punto de ser lo que tú y yo estamos pidiendo para ambos.

FEDRO. Quiero y pido para mí sin reserva lo que dices.

SÓCRATES. Y con esto nos divertimos ya mesuradamente a propósito de discursos. Ve, pues, y di a Lisias que, habiendo nosotros dos bajado hasta el arroyo y santuario de las Ninfas,
c oímos de ellas palabras que nos encomendaron trasmitir a Lisias y a quienquiera componga discursos, a Homero lo mismo que a cualquier otro compositor de poesías con o sin

canto; y en tercer lugar, a Solón y a todos los que en asuntos
políticos pongan algo por escrito y le den el nombre de
leyes: «si alguno de vosotros compuso tales escritos con cono-
cimiento de lo verdadero y teniendo cómo defender contra
objeciones lo escrito, y se siente él mismo capaz de demostrar
qué poca cosa son sus escritos, no habrá que llamarle con
d nombre tomado de "escritor", sino con el de la meta de sus
esfuerzos».

FEDRO. ¿Qué nombre, pues, le otorgarás?

SÓCRATES. Llamarle con el de "sabio", me parece, Fedro, excesivo, que sólo conviene a dios. El de "filósofo", u otro parecido, le vendría mejor, y fuera más acomodado.

FEDRO. Y no, por cierto, fuera de lugar.

SÓCRATES. Mas a quien nada tuviere de más valioso
que lo de que lo compuso o escribió volviendo detenidamente
de arriba abajo las palabras, uniéndolas, separándolas, ¿no le
e dieras en justicia el nombre de poeta o el de escribiente de
discursos o leyes?

FEDRO. Por cierto que sí.

SÓCRATES. Dile, pues, esto a tu amigo.

FEDRO. Y tú, ¿qué vas a hacer? En modo alguno hay que pasar de largo ante el tuyo.

SÓCRATES. ¿Quién es él?

FEDRO. El bello Isócrates. ¿Cuál será el mensaje para él, Sócrates? ¿Qué diremos de él?

SÓCRATES. Que es aún joven, Fedro; con todo quiero decirte lo que le auguro.

279 FEDRO. ¿Qué es?

SÓCRATES. Me parece que en dotes naturales para discursos es superior a Lisias; y en cuanto a temperamento moral, más genuino. Nada, pues, tendría de sorprendente que, avanzando en edad y en esa misma elocuencia que ahora está emprendiendo, aventajara, cual si fueran niños, a todos los que alguna vez trataron de discursos. Y aún más: que si no se satisficiere con ellos, tal vez lo guíe a mayores cosas otro más divino impulso, porque, amigo, en la mente de este varón puso la naturaleza una cierta filosofía. He aquí, pues,

b el mensaje que, de parte de estos dioses, llevaré a Isócrates, mi predilecto doncel; tú, aquel otro, al tuyo que es Lisias.

FEDRO. Así será. Pero vámonos, que el calor es ya más benigno.

SÓCRATES. ¿No estaría bien el que, antes de partirnos, eleváramos una plegaria a los dioses de este lugar?

FEDRO. Naturalmente.

SÓCRATES. "¡Oh, Pan querido y demás dioses cuantos lo sois de estos lugares! Dadme la belleza interior, y que mis pertenencias exteriores consuenen amigablemente con las internas. Llegue a tener al Sabio por el Rico, y sea mi for-
c tuna en tal otro tanta que nadie, fuera del Temperado, pueda llevarla y conducirla".

¿Pedimos algo más, Fedro?, —que a mí me basta con esta petición.

FEDRO. Asóciame a esa tu plegaria, que «entre amigos todo es común».

SÓCRATES. Vayámonos.

NOTAS AL FEDRO

227 b.

Píndaro, *Ismicas,* I, d.

228 b.

"¡Por el Perro!", exclamación, juramento, frase ya popular de origen egipcio. Al dios Anubis se lo representaba con cabeza de perro. Sobre la "nota" que estas exclamaciones o votos por dioses —¡por Apolo!, ¡por Júpiter!... que se hallan en los diálogos— aportan al "timbre" del diálogo griego, véase Cl. I. 6.

228 c.

"cuentas-y-razones", τῶν λόγων. Acerca de las notas que entran en la palabra de tipo "acorde": λόγος, véase Cl. I.1. La traducción emplea, según el contexto, alguna o algunas de ellas. Antes, respecto de Lisias, la palabra "discurso". Respecto de Sócrates, como se verá, "logos" es discurso resonante a razonamientos, leyendas, mitos, a cuentas relato...

228 d.

τῷ ὄντι, ὄντως. Para el valor, o tono, que dan tales frases o adverbios al discurso o razonamiento, véase Cl. I, 3; IV, 3.

Para la significación de eidos, idea, véase Cl. II.1.

230 b, c.

Adviértase el empleo del adjetivo y adverbio "bello, bellamente", καλός, καλῶς, παγκάλως en contextos en que actualmente no lo emplearíamos, por ajeno o raro. Su empleo constante, por el griego mantiene una "nota" peculiar del "timbre" de un diálogo realmente griego, frente a uno nuestro. La traducción mantiene tal "nota", suénenos mal o bien.

230 d.

"amigo-de-aprender", φιλομαθής. Los guiones que se hallan en estas y otras palabras indican, a la vez, su composición y descomposición. La formación de tales compuestos es una novedad o estreno. Así φιλο-σοφία, amor-por-Sabiduría. La novedad de tales compuestos consiste en la fuerza que se hace a los simples que estaban sueltos en lenguaje normal y sentido ordinario, —cual "amor, amigo", "aprender, sabiduría", "dinero, honra"... Amor y dinero, amigo y aprendizaje... no se unen naturalmente y, por ello y de hecho han nacido separados en el lenguaje. La novedad, por otra parte, consiste en que tales uniones, artificialmente hechas, resulten "compuestos": algo originalmente "uno" en que producirán actitudes "compuestas" nuevas, estados o clases sociales "nuevos", tipos de formación (pedagogía), de valoraciones.

Además: el ser, y notárselas, como estreno estaba sonando, o recordando, a sus simples: es decir, el sentido unitario del compuesto era un "acorde" en que se percibían los simples originarios. Posteriormente podrá oírse tal palabra cual algo global, confuso, sin percibir los simples, cual gota de agua, sin notar su composición. Así, al ignorante de griego, "filósofo" puede sonar a "pensador", a "soñador", a "teórico", al modo que en la palabra "pedagogía" no se suele percibir actualmente su "etimología": "conducción de jovencitos a. . .". Definir etimológicamente es, ahora, un procedimiento especial que supone cierto conocimiento previo de lingüística, precisamente porque la palabra oída o leída no es ya "acorde" en que suenan perceptibles los elementos, y, por ser "acorde", suenan además "a la una". El griego percibía tales palabras cual "acorde", y así percibiría su unidad típica-y-su pluralidad, y, por estreno, percibía su novedad. Unidad-pluralidad-novedad. Etimología-y-genealogía.

"Ciudad"; literalmente ἄστυ no es Ciudad, πόλις. De πόλις se derivará, o emparentará, πολιτεία que es "constitución o régimen ciudadano"; πολίτης ἀνήρ, varón que vive vida política, de ciudadano. De ἄστυ le provendrá a uno la denominación de ἀστεῖος, urbano, trato no político, —o regulado por leyes, con autoridades, tribunales legalmente establecidos; el "urbano" se rige por otra clase de relaciones; se contrapone a aldeano, aldea (κώμη), barriadas, a rústico, patán. Traducirlo por "villa" no ayudaría gran cosa a percibir su matiz griego. Lo salvable de esta situación se reduzca, tal vez, a lo que ayuda una nota. "Urbe" (urbs) sea, tal vez, aceptable para algunos.

230 e.

"lee", ἀναγίγνωσκε. Literalmente: "re-conócelo" (ἀνα-γιγνώσκειν); reconócelo como de tu género, cual "conocido" tuyo (γιγν-γεν) o de tu estirpe. El reconocer (alguien a otro como padre suyo, a pesar de haberle conocido antes cual simple hombre, salteador de caminos, varón; o haber conocido a una mujer cual mujer o hembra, mas no cual madre suya. . . y terminar reconociéndola, y conociéndola de otra manera, cual "su madre". . .) era ya recurso efectista en teatro, y sentido aún cual novedad. "Leer", tal cual lo vivían aún los griegos, y lo sentían más y mejor aún los "filó-sofos". . . o "filosofantes" —en estreno de filosofía o filosofar— era una forma de "reconocimiento teatral" (θεωρία, θέατρον) de "re-conocer" lo ya "conocido". "Conocer" por sentidos y mente ensensibilizados en ellos que esto, aquí presente, es "hombre", "caballo", "agua", "Sol". . . presente en su natural manera, aspecto, faz, acciones, gestos (εἶδος, ἰδέα) y "re-conocer" que eso mismo es lo presente en algo tan diverso cual en "palabras" escritas en papel (papiro), pergamino, tabletas de cera. . . es "leer". Uno reconoce su cara en el espejo; no la conoce en él. Y re-conocerla en cosa tan diversa, y en faz tan diversa —que ni ve, ni vive ni es palpable. . .— fue, y era

aún, motivo de admiración y de no desvaída ya fábula. Leer era, pues, aún, sido y vivido cual "re-conocimiento" de algo "conocido". Así que imponía actitud y actos "reales" sobre lo real, —ontología. Leer era "acto onto-lógico"; y no era un recitar mecánico, de corrida. Sócrates podrá señalar su genealogía —valor, peligros...— al final del diálogo, con un "mito" egipcio. El re-conocimiento de un conocimiento (de algo) en palabra "escrita" no es del mismo grado, —virtud o peligro— que re-conocer en palabra hablada lo conocido por trato inmediato, —de vista, oído, tacto, mente...

230 e; 231, 234 c.

Adviértanse algunas peculiaridades de este tipo de discurso: a) predominio de la unión de frases por "y, además, aún más, aunque..." (ἔτι δέ, καίτοι, καὶ μὲν, ἀλλά); casi retahila de aserciones sin conexión causal o motivada (γάρ, οὖν, διότι) (...). Esto que se llama (aquí) "λόγος" no es "cuenta-y-razón", discurso razonable, sino "re-cuento". b) balanceamiento o equilibrio de párrafos por las conectivas "μὲν, δὲ", "por una parte, por otra"; por "así que", "de modo que" (ὥστε); c) "si" (condicional, εἰ, ἐάν δε, εἰ δ' ἄρα, pero si...), sin sacar consecuencias rigurosas. "Si deseas algo más... pregunta". Frase final del (ὁ λόγος) discurso de Lisias, leído por Fedro, quien lo tiene por sobre-natural (ὑπερ-φυῶς), casi monstruoso, especialmente por los nombres, ὀνόματα o vocabulario. No es que, estadísticamente, predominen los "nombres" sobre los "verbos", ni por lo que se dirá al final del diálogo sobre discurso o logos dialéctico contrapuesto a discurso o logos retórico, sino que el "vocabulario" está tratado según frases casi independientes, lo que equivale a "nombres". En tal tipo de discurso "se regodea" (γάνυσθαι) un joven de "divina cabeza", pues se emborracha de Baco y comunica tal borrachera báquica a Sócrates (συνεβάκχευσα), o dice amablemente Sócrates que le acompaña en ella. Nótese qué tipo de discurso "emborrachaba" a un griego, no formado en dialéctica, en el que se "regodeaba", cual Júpiter en Ganymedes (γάνυσθαι).

234 d.

"Daimoniacamente" (δαιμονίως). La traducción conserva la palabra, restituyéndole el diptongo, para así evitar la significación actual, y de siglos, de "demonio, demoníaco". Los daimonios eran seres intermedios entre dioses, diosas y mortales, héroes, o, por ampliación, hombres dotados de alguna particular excelencia. El adverbio es, por tanto, laudatorio.

236 a.

"mesuradamente" μετρίως. Para el valor y "acorde" de esta palabra, véase Cl. I. 5.

237 a.

Acerca del uso de ciclos idea, véase Cl. III. 1.

237 b.

"comenzar", ἀρχή. Esta palabra es de tipo "acorde" (Cl. I); resuenan, a la una, en ella: comienzo o inicio simple-y-principio. Sobre "esencia" (οὐσία), *ibid.*, I. 2.

237 c.

"definición", ὅρος. La definición exige, por convención previa (ὁμολογίᾳ θέμενον): 1) señalar explícitamente qué (cuál, οἷον) es (ἐστι) y cuál es el poder propio (δύναμις) de lo definido; 2) hacia ello hay que mirar (εἰς τοῦτο βλέπειν); 3) y hacia lo que la cosa definida es y hacia su poder hay que referir o llevar lo demás que sea o haga en sí, en otros (ἀνα-φέρειν). Aquí se especifican tales caracteres y exigencias para definir "amor", φιλία. Mas el plan es general. Tres exigencias para una buena definición. No basta con determinar qué es, su calidad típica (οἷον) y carácter ontológico, hay que señalar su poder, acciones y efectos propios, carácter dinámico de causa eficiente. Ha de ser la definición meta fija de la mirada mental, causalidad final gnoseológica; y centro a que llevar todo lo demás —secundario, participado, asemejado.; causalidad ana-lógica.

A continuación se emprende definir así "amor", comenzando por lo que patentemente (δῆλον) es para todos: es apetencia.

237 d.

Apetencia, ἐπι-θυμία. Es tendencia del ánimo, o de lo animoso del alma, de lo ferviente (θυμός) de ella; estado exagerado de ella (ἐπί); a la vez tal estado es tendencia hacia (ἐπί) algo, tendencia eficiente que guía (ἄγεται) y a la que siguen (ἑπόμενα) todos, amantes y no amantes, cual a principio (ἄρχοντε). Tales son actuaciones propias de idea (Cf. Cl. III. 1).

Sócrates distingue aquí dos "ideas" directivas eficientes —fuerzas— del fervor anímico; una innata (εὔ-φυτος), —"hacia" placeres; otra, adquirida o adventicia (ἐπί-κτητος), "hacia" lo óptimo (τοῦ ἀρίστου), hacia lo que va cual saeta disparada por arquero (ἐφ-ιεμένη). Y apuntar y disparar hacia lo óptimo presupone "conocer", tener una opinión (δόξα) de qué es lo Optimo. ¿Opinión o ciencia?

238 c.

El nombre de Amor, ἔρως, resuena —o consuena, vocal y, aun, significacionalmente— en griego a tres palabras designativas de "fuerza", ἐρρωμένως, ῥωσθεῖσα, ῥώμη. "Eros" era palabra "acorde" (Cl. I), mantenido el acorde sonoramente por la rhô: ()ρ(), ε(ῤῥ)ωμένως ρ(ώμη) ρ(ωσθεισα).

El traductor ha sido incapaz de reproducir, ni remotamente, tal acorde verbal-conceptual, reforzado por el verbo "vencer" (νικήσασα).

238 d.

"dios", θεῷ. En culturas en que hay, admitidos y creídos, "dioses", "dios" no es nombre propio, sino tan común en su orden cual el de "hombre" en el suyo. Así que en la traducción no se lo pone con mayúscula inicial. La frase ὁ θεός equivale, según los casos, a "este" dios, —a quien se acaba de nombrar con su nombre propio, cual Apolo, Júpiter... o con una descripción singularizante, cual "el de Delfos". También equivale ὁ θεός, a veces, a "el hombre", el "caballo", —es decir: al género, especie.

239 d.

"acicalado", κόσμιος, κοσμούμενον; literalmente habría de decirse "adornado de adornos". Mas lo importante filosóficamente es el "acorde" (Cl. I) de la palabra κόσμος (Cosmos) que es "orden-adornado", "adorno ordenado". El llamado Mundo es, por antonomasia, el poseedor del nombre κόσμος. El es, el único, "Orden adornado", perfectamente. Al aplicar la palabra κόσμος κόσμιος... a otras cosas le resuena al griego lo de "Mundo": "El bellamente ordenado".

240 a.

"riqueza", οὐσία. Cf. Cl. I.2.

240 e.

"camaradería" no reproduce la fuerza de συν-οὐσία, que es "con-serse", con-vivencia. Tal con-serse tiene su colmo (κόρον), su límite de saciedad.

242 a.

"mediodía", μεσημβρία, máximo de calor; σταθερά, meridiano, sol perpendicular. Detalle, novedad aún, "digno de nombrarse, por cierto": ἡ δὴ καλουμενη; y exhibirla un joven con cualquier pretexto.

242 a.

Ibyco, fragmento 24, Bergk.

243.

Estesícoro, fragmento 32, Bergk.

245 a.

Arte, τέχνη. Arte incluye aún para el griego artesanía, artificios y artístico. Es palabra "acorde" (Cl. I). Las "notas" de artesanía-artificios son el componente de la obra; las notas de artístico y (sus) artificios son el componente de lo bello (de ella). No hay simple artesano, ni simple artista; los dos entran en cada obra, aunque en dosis o resonancia diferente. Bello-y-bueno, καλός κἀγαθός es norma griega: tono de todo.

247 d.

"visto-con-ideas", ἰδοῦσα. Las palabras ἰδέα, ἰδεῖν, εἰδέναι, son de tipo "acorde" (Cl. I): suenan en ellas, a la una, y perceptiblemente para el griego, las significaciones de ver-e-idea, ver-con-ideas, o idea-en-cuanto-vistas-o-visibles. Ver con ojos es ὁρᾶν (ὄψις); no está emparentado ni conceptual ni verbalmente con idea, eidos, saber-de-vista, saber por saber con idea (con eidos, εἰδέναι). El guión alude al acorde, singular, a pesar del plural de significados. (Cl. III.1).

"Ser-en-su-realidad", τὸ ὄν. Ser que está siendo (Cl. IV.2.3). Mas adelante se habla de ὅ ἐστιν ὄν ὄντως, τὰ ὄντα ὄντως: Compromiso ontológico extremado, Cl. IV.3. Justicia, Templanza, Ciencia son eídoses: algo único, en sí para sí mismo, por tanto designables por nombre propio.

No es reproducible el énfasis con que debieron pronunciarse estas palabras y frases, estreno entonces en cuanto a valor filosófico y aun novedad verbal. La traducción hace lo posible para suplir tal énfasis conceptual, verbal, a la vez que el "tono" total, típico del discurso-razonamiento-mito-leyenda (λόγος, Cl. I.1). No traicionar ni sentido ni tono ni letra, en lo posible.

257 e.

"dulce recodo", frase, probablemente tradicional y vulgarizada, referencia al largo recodo por el que el Nilo entra al mar. (¿Se trata de una interpolación de algún copista o dueño del manuscrito?, los traductores disienten). Alguna importancia tiene el notar que los políticos, aun los grandes, tras una vuelta, o directamente, desembocan en hacer discursos amplios cual el mar y caudalosos cual el Nilo, que arrastran cual éste hierbas; los otros, citas, alabanzas. Los discursos de los políticos son "ríos" de palabras (ῥῆμα, ῥοή, ῥεῖν). De modo que la "frase" hecha, y citada, no está fuera de lugar o contexto.

258 b.

"teatro", θέατρον, tiene aquí el significado general de espectáculo público, cual discurso político en Juzgado, Asamblea...

258 d.

"un cualquiera", ἰδιώτης, un particular, o dedicado a sus asuntos privados; o bien un no sabio, entendido o hábil, en ciencia o arte, —poética, política...

260 a.

Homero, *Ilíada,* II, 361.

262 c.

"ejemplares", παρὰ-δείγματα. Esta palabra hace juego, o constelación, con las de ἀπό-δειξις y ἐπί-δειξις. Las tres son modos de "mostración"

(δεῖξις, δεῖγμα). Para-digma es mostración de algo mediante un caso "ejemplar" como aquí el discurso de Lisias sirve cual caso "ejemplar" de discurso puramente retórico hecho para persuadir de algo, indiferentemente de que sea verdadero o falso: epídeixis es mostración "ostentosa" (ἐπί, superficial, ἐπί), cual las que hacen por profesión los sofistas. Apó-deixis es mostración que se hace partiendo de (ἀπό) principios o algo previamente mostrado. Puede verterse por de-mostración. Las tres van conexas, y eran un presente, en esta época de la formación (παιδεία) de la mente griega. Sócrates se enfrenta con epí-deixis sobre todo; utiliza para-digma con fines pedagógicos y prefiere apó-deixis o procedimientos de-mostrativos mediante razonamientos.

263 b.

"según reglas"; literalmente según camino (ὁδῷ); hay que separar tales cosas mediante un mét-odo; aquí se emplea parte de la palabra frase "μεθ'ὁδός". Cada uno de los dos caminos: el que sigue la plebe (πλῆθος) y por el que anda errante o perdida; y el que no descamina. La palabra ὁδός (camino) resonaba perceptible en μέθ'ὁδός; no así en castellano "método", a no ser que se sepa griego.

264 b.

"discernidor" no revela la fuerza del δι-ἰδεῖν, que es discernir-ideas: que la vista separe ideas que, a primera vista, se aparecen cual confusas o con-fundidas. δι-ἰδεῖν lleva naturalmente, al griego, a δι-αίρεσις: a división o discernimiento eidético.

265 e.

"dividir según eídoses", κατ'εἴδη δια-τέμνειν; es posible dividir en eídoses porque la vista actúa cual δι-ἰδεῖν, cual discernidora o divisora en eídoses e ideas. Sobre eidos, idea (Cl. III.1).

266 a.

Homero, *Odisea*, V, 193.

268 d.

"composición" σύστασις, συνισταμένη. En rigor verbal σύστασις no es síntesis (σύν-θεσις); ésta es literalmente con (σύν)-posición (θέσις); mientras que σύστασις implica con (σύν), conjunto "estable" (στάσις) o conjunto estabilizado (συνισταμένη), es decir, según dice aquí Fedro, 1) elementos (los mencionados, respecto de tragedia); 2) relaciones mutuas, ἀλλήλοις, convenientes: estructura relacional de los elementos; 3) y que tal estructura relacional relacionante elementos se co-ajuste con el Todo (τῷ ὅλῳ) de todo ello. No es, pues, un total o suma; del total (de elementos) estructuralmente relacionado surge un Todo al que tal Total se ha de co-

ajustar, y que, una vez coajustado, lo resultante es estable (στάσις): un Total estable por coajuste con un (su) Todo. Si un com-puesto (de elementos) no pasa de ser un Total y no llega a serse cual Todo, no es estable; es algo simplemente "puesto", y aun "puesto a la vez"; mas no es un Todo (ὅλον). Sólo así puede ser un discurso algo así cual un viviente, ὥσπερ ζῷον συν-ἑστάναι, cuyo cuerpo es cuerpo de él mismo (αὐτοῦ); es 'uno' mismo y de uno "mismo" y cuyos miembros se coajustan mutuamente y con el Todo (204 e).

270 c.

"de Todo", τοῦ παντός. "Todo" es nombre propio de Mundo. "El Todo" (τὸ πᾶν) es "este" Todo; el único real y posible por antonomasia. Si no se conoce la naturaleza de "Todo", no es posible conocer la del alma. El "método" (μέθοδος) que se viene mencionando incluye las fases: pasar de rutina (τριβή) a experiencia (ἐμπειρία); de ésta, a arte (τέχνη); de todo ello, a conocimiento de la naturaleza de "El Todo"; y desde ella y El Revertir, será ya por ello posible, a conocer la naturaleza de alma y cuerpo: de Todos, a "todos"; de El Viviente, a los vivientes.

270 d.

En cuanto al significado de la palabra "técnica" aquí, véase nota 245 a.

271 a.

"a la manera de cuerpo", κατὰ σώματος μορφήν, según forma de cuerpo. De suyo "cuerpo" es la realidad que puede tomar muchas formas: es polieidlético; ningún eidos llega a ser único en él, o él ser de un solo eidos. El alma, ¿será, de suyo, monoeidética? Es claro que todo eidos es, de suyo, de por sí mismo (καθ' αὑτό), monoeidético: es él y sólo él, todo y solo, él mismo: único (Cl. III.1, II.2). Si el eidos que una cosa tiene no hace "única" a la cosa, y ésta llega a ser única —doblemente idéntica (αὐτὸ καθ' αὑτό), firme (μόνος), solitaria (μόνος, por ser todo y solo ella lo que es)— tal eidos hace solamente de forma (μορφή) de tal cosa; y ésta está "formada", cabiendo por ello el que sea "trans-formable" (μεταβολή): expulse, βολή, tal eidos.

275 a.

El griego, modela y remodela la palabra μνήμη, formando ἀνά-μνησις y ὑπο-μνήμη. Memoria (μνήμη) en su estado natural y primario es lo que de algo pasado (y que fue plenamente sido en presente) ha quedado siendo en presente. —que es tan poco como lo "memoriado" incluya. "Quedar siendo", o permanecer algo así, cual reliquia de lo que se fue íntegramente, es "μνήμη", "permanencia" (μένειν): de lo que fue leño ardiente queda (permanecen) las cenizas; del joven que uno fue quedan "las memorias";

por ser "memorias" de uno mismo cabe "re-miniscencia" (ἀνά-μνησις), y surge de manera natural por objetos, palabras presentes... que la susciten o resuciten del olvido en que lo memoriado y su memoria cae naturalmente; olvido (λήθη), ocultamiento (λανθάνειν) es un estado naturalmente posible de lo memoriado y de la memoria, cual tinieblas lo es de día; silencio, de habla. No es, pues, aniquilación; si lo fuera no cabría un re-memorarse (ἀνὰ-μιμ-μνησκομένους): doble "re" (ἀνὰ, μιμ): 1) recordar lo recordado, 2) recordarse de que fue suyo lo recordado, y notar que ambas cosas: "pasado" permaneciendo (cual recuerdo) y pasado "suyo": de el mismo que de presente está recordándolo son uno y el mismo. Hacer vuelva a ser en presente (mío) lo sido (por mí); que lo sido (mío) (me) sea, o re-sea. Cuando tal re-serse para mí lo mío sido proviene de causas u ocasiones no naturales, o forzadas, cual improntas (τύπος), las improntas de lo escrito (γράμματα, γράφειν), de lo grabado —que lo escrito entonces era aún, por su rudeza, casi un "grabado"— tal memoria o rememoriarse es ὑπὸ-μνησις, rememoriarse "bajo" (ὑπό) el poder de algo externo, de un "memorialín": memoria mecánica, externa, ἔξωθεν ὑπ' ἀλλοτρίων τύπων; la primaria surge ἔνδοθεν (de dentro) αὐτοῖς ὑφ' αὐτῶν de sí mismo, espontáneamente, sin causas externas, sólo por "ocasiones".

La ὑπό-μνησις es, por una parte, una sub-memoria, o tipo inferior de memoria; es una des-memoria, u olvido, pues necesita de algo externo; no es espontánea, interna; pero es positiva, pues termina, bajo (ὑπό) las improntas, por "rememorar".

La traducción emplea las palabras: memoria (μνήμη), reminiscencia (ἀνά-μνησις), memorialina (ὑπό-μνησις); ὑπό-μνήματα (memorialines).

275 e.

"a despropósito", πλημ-μελουμένους: cantando fuera de tono, tema o melodía (μέλος). "Nota" musical del timbre total del logos griego. El griego se complace en dar tales adverbios o adjetivos musicales a campos, para nosotros ajenos a la música.

INDICE

IMPRESO DURANTE JUNIO DE 1981
EN LA IMPRENTA UNIVERSITARIA DE LA
UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA